

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Právnická fakulta

Psychologické a sociologické souvislosti teorie práva

The psychological and sociological context of theory of law

Diplomová práce

Vedoucí práce:

JUDr. Jan Kosek, Ph.D.

Autor:

Mgr. Jiří Flam

Praha, červen 2014

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci s názvem Psychologické a sociologické souvislosti teorie práva vypracoval samostatně, všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 30.6.2014

Mgr. Jiří Flam

Děkuji svému vedoucímu práce, JUDr. Janu Koskovi, Ph.D. za podporu ve formě cenných rad a konzultací i za jeho trpělivost v průběhu psaní této práce. Děkuji také některým milým a krásným poslankyním, a poslancům, kteří se mnou trávili poslední dva roky mého života a ukázali mi legislativní proces zevnitř poslanecké sněmovny, čímž mě inspirovali v některých myšlenkách obsažených v této práci.

Obsah

Obsah	4
1.0. Úvod	6
2.0. Pojem práva v psychologických a sociologických souvislostech	11
2.1. Pojem objektivního práva	12
2.2. Pojmové znaky objektivního práva v psychologických souvislostech	13
2.3. Kategorický imperativ	15
2.3.1. Kantův kategorický imperativ?	16
2.3.2. Jak interpretovat srovnání znaků objektivního práva a Kantova pojetí?	18
3.0. Suverén a suverenita	20
3.1. Definice suverénního státu	20
3.2. Srovnání s Kantem	21
3.3. Suverén či suverénní stát?	22
3.4. Personalita práva	23
3.5. Abrahamův stát	25
3.6. Přirozené právo	26
3.7. Suverén jako psychický jev	27
4.0. René Descartes, jeho pojetí mysli a praktický vliv tohoto pojetí na právo	29
4.1. Cogito, ergo sum	29
4.2. Důsledky Descartova modelu mysli pro právo	30
4.3. Ideální „Já“ a jeho postavení jako subjektu práva	32
4.4. Postavení Boha v Descartově pojetí světa	33
4.5. Srovnání Descartova modelu pojetí mysli s modelem mysli ve státě, který se neváže na výlučnou ideu náboženskou	35
5.0. Model mysli C.G. Junga	38
5.1. C.G. Jung a pojem nevědomí	38
5.2. Kolektivní nevědomí	40
5.3. Srovnání Descartova a Jungova pojetí individuality	41

5.4. Subjekt, individualita a svoboda	42
5.5. Individualita, stát a náboženství	43
6.0. Vliv pojetí mysli na pojetí suveréna	46
6.1. Lévinasovo Já, Ty a ono	46
6.2. Suverén, subjektivita a šílenství	48
7.0. Závěr	50
7.1. Mysl a demokracie	50
7.2. K fenoménu tzv. selhání demokracie	51
7.3. Ambivalentní postavení práva ve společnosti	52
7.4. Psychické zvnitřňování působení suveréna	53
7.5. Sekulární stát	54
Summary	57
Seznam použité literatury	59
Anotace	60
Klíčová slova	60

1.0. Úvod

Právo je společenská věda. Pokud jsme všichni přesvědčení, že právo jakožto věda je společenskou vědou, může nám uvedené konstatování o jeho sociálním charakteru připadat jako výrok banální. Pocit této banality vychází dle mého názoru z našeho zvyku – když charakterizujeme právní vědu, snadno nás napadne, že se jedná o vědu společenskou, snadno si ji zařadíme mezi další společenské vědy, a dále se již věnujeme našim představám o právu, čeho se týká a jak funguje, definováno již v kategoriích právní vědy. Abychom však mohli tímto způsobem v kategoriích právní vědy uvažovat, musí už být předem dán určitý stabilní sociologický a psychologický systém jako předpoklad a podmínka právního uvažování. A zde banalita výroku, že právo je společenská věda, končí. V tomto výroku se před námi naopak otevírá velmi široký prostor bádání. V této práci se pokusíme do tohoto prostoru alespoň částečně proniknout a přes vybrané jevy z oblasti psychosociální se pokusíme nalézt některé odpovědi na cílovou otázku, jak může být právo nahlíženo v souvislostech psychologických a sociologických či jakými způsoby si můžeme právo uvědomit.

Cílem této práce je porovnat potenciální vliv různých pojetí mysli na právo v tom smyslu, že práce zkoumá vliv těchto pojetí na suveréna, tj. osobu, která je oprávněna a fakticky schopna určovat zákony a vyžadovat dodržování jejich vymáhání.

V životě většiny osob vystupuje právo jako na nich nezávislý, objektivní systém, kterému jsou podřízeny. Je to dáno tím, že většina osob ve společnosti nemá efektivní přístup k tomu právo vytvářet, a projevovat tím svou moc. Tato nezávislost práva na jejich adresátech je ovšem nezávislost relativní. Tato práce chce využít předpokladu, který byl vyjádřen výše, že právo může působit jako na adresátu nezávislý objektivní systém, jen když je předem dán určitý stabilní sociologický a psychologický systém jako předpoklad a podmínka právního uvažování. Tím, že porovnáme různé pojetí mysli, totiž tuto podmínku stabilního psychologického systému zčásti narušíme, v této práci samozřejmě pouze v teoretické rovině, a budeme dále zkoumat teoretické důsledky, které toto narušení vyvolá.

Dílčí otázkou, kterou se tato práce zabývá, je vztah různých pojetí mysli na vztah státu k náboženstvím a ideologiím. Náboženství a ideologie totiž mohou představovat nejvyšší hodnotové systémy adresátů právních norem, a pokud změna psychologického

sebepojetí adresátů bude způsobila vyvolat změnu v osobě suveréna, lze předpokládat, že se může změnit i vztah suveréna k těmto nejvyšším hodnotám. Konkrétní souvislosti jsou vysvětlovány napříč celou prací.

Autor studoval filosofii a teologii na Husitské teologické fakultě a Filosofické fakultě UK, a praktický vliv různých způsobů přemýšlení o subjektivitě na svět člověka, včetně úvah o roli náboženství v současném světě patří k jeho dlouhodobým zájmům.

1. Základním předpokladem je, že právo je v obecné rovině společenská věda. Cílem práce je uchopit právo z pohledu některých psychických a sociálních fenoménů, resp. faktorů, vyjadřujících naše sebeprožívání.

2. Při změně psychického faktoru lze předpokládat adekvátní změnu práva či náhledu na fenomén práva, což můžeme považovat za důkaz, že fenomény práva jsou navázány na psychické a sociální fenomény.

3. Otázka sebeprožívání je konkretizována na otázku, zda má na právo vliv, pokud se prožíváme individualisticky či kolektivisticky. Diplomová práce pracuje s myšlenkovými modely, které pojímá jako ideální typy, jež uchopuje filosoficky, nikoli historicky. Východiskem práce je myšlenka, že v našem myšlení je možné dosáhnout obou pólů ideálních typů sebeprožívání či se pohybovat mezi těmito typy v určité škále. Cílem práce není analyzovat konkrétní historii vzniku toho kterého typu sebeprožívání, ale představit ideální typy jako problém, před který je postavena dnešní společnost a současní adresáti právních norem.

4. Jako model individualistického prožívání je zvolen model mysli Reného Descarta. Jako model kolektivního sebeprožívání či sebepojetí je zvolen model subjektu Carla Gustava Junga, doplněna v dílčích bodech úvahami Émila Durkheima, Emanuela Lévinase, Edmunda Husserla a Eliase Canettiho.

5. Na problém sebeprožívání je navázán i problém svobodné vůle a odpovědnosti za druhého.

6. Srovnáním modelů se ukazuje, že otázka sebeprožívání individualistického či kolektivního je otázkou po vztahu k transcendenci. Autor nepředpokládá, že navržené ideální typy jsou vyčerpávající, naopak je pravděpodobné, že vznikají i další nové originální typy sebeuvědomování. Práce proto nemůže poskytnout přesnou predikci budoucího vývoje těchto trendů

myšlení, nicméně je možné a přínosné se nad vztahem k těmto trendům zamyslet, předpokládat je a neopomenout je v právní oblasti všeobecně.

7. Práce předpokládá, že se do práva psychické fenomény a jejich změna promítnou v právních normách jak z hlediska jejich tvorby, tak z hlediska vymáhání jejich dodržování a z hlediska jejich interpretace. Zvláštní pozornost je věnována otázce, kdo, případně co je to suverén a z hlediska prezentovaných typů sebepojetí subjektu se zamýšlí i nad způsobem uzavření tzv. společenské smlouvy, již je možno považovat za faktickou ústavu a počátek práva.

8. Z hlediska interpretačního a normotvorného se změny ve vztahu k transcendenci a druhému subjektu projevují především v Ústavě a v Listině základních práv a svobod v ustanoveních, že ČR je založena na demokratických hodnotách a nesmí se vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání, a že politická rozhodnutí vycházejí z vůle většiny vyjádřené svobodným hlasováním, přičemž toto pravidlo je limitováno zásadou, že rozhodování většiny dbá ochrany menšin.

9. Lze proto předpokládat, že problém s uchopením transcendence se bude opakovaně projevovat tendencí k vázanosti státu na výlučnou ideologii či náboženství, resp. střídáním tendencí relativního oddělení státu od výlučné ideologie s fází tendencí příklonu k ideologiím.

10. Přínos a cíl práce dle autora spočívá v dílčím vysvětlení příčin, které mohou vést k situaci, že se stát s ústavně zakotvenou zásadou zákazu vázání se na výlučnou ideologii či náboženství od této zásady odkloní. Práce zároveň představí některé důvody, proč demokracie spočívá spíše v rozhodování většiny s přihlédnutím k zájmům menšin více než pouze v rozhodování většiny.

Postup argumentace dle jednotlivých kapitol:

1. Kapitola – úvod, nastínění základních argumentů a postupu práce.
2. kapitola se věnuje definici práva jako tzv. objektivního práva s přihlédnutím k psychologickým faktorům u tvůrců práva a jeho adresátů. V kapitole je stručně na pozadí úvah Lona L. Fullera představen problém porozumění normám ze strany adresátů (i tvůrců) norem, paradox „omezené svobody“ a jsou nastíněny úvahy, zda by mohlo právo existovat bez svého aspektu vymáhání

dodržování právních norem veřejnou mocí, na základě dobrovolnosti a porozumění požadovaným normám a ztotožnění se s nimi (kategorický imperativ – etický aspekt práva).

3. kapitola se věnuje pojmu suveréna a suverenity, tj. osoby, která je oprávněna stanovit zákony a vymáhat jejich dodržování (silový a mocenský aspekt práva) a rozebírá jednotlivé modality, kterými může být nahlížen, suverén jako stát, osoba či skupina osob či jako idea. Suverén jako idea by totiž opět mohl otevírat myšlenkovou cestu k pojetí práva na základě vnitřního etického přijetí norem bez vnějšího donucení veřejnou mocí, a především otevírá cestu k psychologickému pojetí suverenity, na niž se dají aplikovat zvolené modely mysli.

4. kapitola představuje pojetí Descartovy mysli a subjektivity a vlivu tohoto pojetí na právo. Subjektivita je argumentačně uchopena jako to, o čem již nelze dále pochybovat a co je nanejvýš jisté, ovšem co je v důsledku této jistoty odděleno od ostatního světa. Kapitola ukazuje, jakým způsobem je možné toto sebepojetí domyslet k ideálům rovnosti subjektů před zákonem. Zabývá se ovšem i nedořešeným vztahem k transcendenci, tj. ke všemu, co tuto jistotu přesahuje, a představuje ideu Boha jako ideu sjednocující a osmyslňující takto vytvořenou racionální konstrukci subjektu a světa. Tuto konstrukci porovnává s pojetím individualistického subjektu bez víry v Boha a vytváří přibližnou predikci vlivu na stát, který se neváže na žádnou výlučnou ideologii či náboženství.

5. kapitola na základě úvah Carla Gustava Junga pracuje se slabým místem Descartova pojetí mysli, především ukazuje, že skrze racionální meditaci Descartes sice byl schopen zajistit subjektivitu proti pochybnostem, ovšem neučinil tak i s vlastními obsahy mysli. Tato dualita subjektu a jeho obsahu a nevyjasněnost jejich vztahu se zdá být základním problémem vyhraněného individualismu. Na základě doplňujících myšlenek Émila Durkheima, Emannuela Lévinase, Edmunda Husserla a Eliase Canettiho je představeno pojetí mysli jako intersubjektivní subjektivity, jež není uzavřena sama do sebe a má možnost setkání s druhou, jinou subjektivitou (s druhým člověkem). Z této úvahy vyplývá možnost, že sami sebe dostatečně neznáme a že může být rozdíl mezi tím, jak sami sebe vidíme a jací jsme skutečně. Tento fakt poukazuje na hluboké myšlenkové vakuum v individualistickém sebepojetí, týkající se nevyjasněného vztahu subjektu a obsahů

mysli. Toto vakuum, vnímáno na pozadí intersubjektivní subjektivity, jež je v kapitole představena, může být živnou půdou pro zásadní společenské zvraty.

6. Kapitola se zamýšlí nad důsledky vyvolané změnou pojetí mysli na osobu suveréna.

7. Kapitola – závěry

Kapitola 2. Pojem práva v psychologických a sociologických souvislostech

Právo jakožto významný společenský systém a jeho působení zasahuje takřka každého člověka v současné společnosti. Jakožto významný společenský systém je obsluhován profesionály, lidmi, kteří právo studovali či mají alespoň zvláštní mandát jej tvořit a schvalovat v podobě zákonů v případě, že jej někteří nikdy nestudovali a ani žádným detailním právním vědomím nedisponují, ale mají tu důvěru ostatních spoluobčanů či štěstí osudu, že jim bylo umožněno rozhodovat o zákonech, jimiž se budou všichni občané státu i další osoby řídit.

Většina adresátů právních norem však profesionály není a o právu má jen povšechné právní vědomí různého stupně. V této kapitole si rozebereme definici tzv. objektivního práva, kterou se pokusíme vyložit s ohledem na některé obecné psychologické souvislosti, ale i přesto si musíme být vědomi, že řada adresátů (ani tvůrců zákonů) si není vědoma ani jich, přičemž je možné, že i ti adresáti, kteří vědí, že cosi jako právo existuje, mají o něm natolik odlišné představy na rozdíl od profesionálů, kteří se právu věnují odborně, že by tito profesionálové, kdyby tyto obrazy práva v myslích adresátů byli schopni spatřit, ani nepojmenovali takovýto obraz právem. Obdobně může při tvorbě a schvalování zákonů existovat významný rozdíl mezi tím, co si zákonodárce představuje, že schvaluje a čeho tím dosahuje, a tím, co je skutečně schváleno a jak je právní norma následně čtena a aplikována.

Je zřejmé, že interpretační rovina může být zásadně ovlivněna subjektivními faktory, tj. i faktory psychologickými a sociálními. Právo jakožto sociální systém se dokáže při vhodném nastavení vyrovnat s psychologickými odchylkami (např. institut omezení svéprávnosti¹ či dřívější zbavení způsobilosti k právním úkonům²) i se změnami sociálními (v těchto případech interpretační korekci zabezpečují především ústavní zákony³). Je však

¹ § 55n zákona č. 89/2012 Sb., občanský zákoník

² §10 zákona č. 40/1964 Sb., občanský zákoník

³ Především zákon č. 1/1993 Sb., Ústava České republiky a zákon č. 2/1993 Sb., Listina základních práv a svobod

třeba předpokládat, že právo samo všechny sociální jevy nevytváří (byť některé v jeho důsledku vznikají), a že samo je změnami v sociální oblasti ovlivňováno. Při radikálních společenských změnách pak může dojít k situaci, že nedojde pouze ke změně interpretace norem, ale přímo ke změně samotných základních norem, tj. norem ústavních, které jakožto základní interpretační normy sloužily.

Lze proto konstatovat, že právo má ve společnosti určitou sjednocující a stabilizační roli, neboť právní normy by měly mít obecnou platnost, tj. obvykle by se neměla pomocí právních norem upravovat individuální práva individuálně určených osob⁴, ovšem při výraznějších společenských změnách právo tuto stabilizační roli nemusí být schopno plnit a samo může velmi rychle doznat značných změn. Lze vyslovit tezi, že zatímco při drobnějších odchylkách od imperativu norem osoba vykonávající veřejnou moc, suverén, je schopna zajistit eliminaci odchylek, při výraznějších změnách se mění sama osoba suveréna.

V této práci si představíme některé faktory, které mohou být způsobily vyvolat jak změnu v interpretaci norem, resp. v samotném porozumění či naprostém neporozumění normám, tak i v osobě suveréna, a tím i státu. Těmito faktory je vlastní psychologické sebeprožívání, které se pohybuje ve škále od modality vyhraněné a od okolního světa zcela oddělené individuality po prožívání kolektivní a masové. Předpokládaný vliv těchto faktorů se dotýká jednak pojetí subjektů a jejich rovného postavení⁵, a také podstaty státu, který se buď váže či neváže na výlučnou ideologii či náboženství⁶.

2.1. Pojem objektivního práva

Jako východisko našeho zkoumání práva jsem zvolil tzv. objektivní právo.⁷ Právo v objektivním smyslu je definováno jako „soubor platných právních norem“⁸.

⁴ Srov. GERLOCH, Aleš. Teorie práva. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o., 2004. ISBN 80-86473-85-6, str. 37.

⁵ Srov. článek I zákona č. 2/1993 Sb., Listina základních práv a svobod

⁶ Srov. článek II., odst. 1, zákona č. 2/1993 Sb., Listina základních práv a svobod, a článek 6 zákona č. 1/1993 Sb., Ústava České republiky.

⁷ Důvodem této volby je universalnost tohoto pojetí v evropském kulturním prostoru a obecná uživanost. Přes filosoficky laděný charakter práce je smyslem analyzovat psychologické a sociologické souvislosti práva ve významu, jak je obvykle chápáno, v čemž spatřuji i praktický přínos.

⁸ Boguszakch J., Čapek J., Gerloch A.: Teorie práva. Praha: ASPI, 2004. ISBN 80-7357-030-0, str. 27.

Právní normy „jsou pravidla chování, která jsou ve státě uznávána za právně závazná, tzn. jsou obsažena v tzv. pramenech práva, a jejichž zachovávání je vynutitelné veřejnou mocí“⁹. Obdobnou definici práva jako práva v normativním smyslu, tj. jako „souhrn právních norem jako obecně závazných pravidel chování stanovených či uznaných státem (resp. mezinárodním společenstvím států)“ používá i prof. Gerloch¹⁰.

2.2. Pojmové znaky objektivního práva v psychologických souvislostech

Vyjdeme-li z definic objektivního práva uvedených výše, mezi znaky tohoto práva můžeme zahrnout především znaky následující: jedná se o soubor či soustavu pravidel, a zároveň tato pravidla jsou závazná v tom smyslu, že jejich dodržování je vymáháno veřejnou mocí.

Psychologickou podmínkou pro vnímání pravidel je schopnost a možnost porozumění těmto pravidlům. Pojem pravidla můžeme vnímat přes související pojem a vlastnost, „pravidelnost“. Pravidelné je to, co není nahodilé, co stojí na určitých, pro nás pochopitelných zásadách, pravidlech, normách, zákonitostech. Vnímání pravidelnosti, zákonitosti, vyžaduje určitou základní míru porozumění, pochopení. Bez tohoto elementárního porozumění bychom nebyli schopni uvědomovat si spojitost více jevů, a tyto jevy dávat do patřičné souvislosti. Můžeme také předběžně konstatovat, že právní systém bude do takové míry efektivní, do jaké mu budou adresáti norem rozumět – tj. do jaké míry budou schopni vnímat jeho pravidelnost.

Dle Fullera mezi základní podmínky fungujícího práva patří jeho jasnost, stabilita, bezrozpornost, obecnost, dostupnost ve smyslu možnosti adresátů norem s faktickým seznámením se s právem, normy by také neměly být nemožné a neekonomické.¹¹ Tyto vlastnosti nazývá vnitřní etikou práva. Fuller zároveň zastává názor, že právo, které nerespektuje tyto základní požadavky na něj kladené, nemůže být nazýváno právem. Právo by dle Fullera mělo odpovídat přirozeným potřebám, možnostem a schopnostem občanů –

⁹ Tamtéž, str. 29.

¹⁰ Gerloch A.: Teorie práva. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o., 2004. ISBN 80-86473-85-6, str. 19.

¹¹ Srov. FULLER, Lon L. Morálka práva. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-65-8, str. 37 -88.

takové právo bude funkčnější než posilování represivní složky státu a přehnané silové vymáhání právních norem, jimž není schopen nikdo porozumět.

Zůstává proto otázkou, které se ještě budeme dále věnovat, do jaké míry je pro právo důležitá ona druhá vlastnost práva – že je vymáháno veřejnou mocí. V kontextu s touto otázkou vyvstává ještě otázka po původu politických revolucí. I když revoluce mohou být násilné a represivní pro část subjektů, jichž se revoluce dotýká, vždy alespoň v mocenském centru muselo dojít ke změně porozumění před vlastním použitím síly. Např. tím, že si mocenské centrum uvědomilo samo sebe. Toto uvědomění si sebe sama však vymáhání veřejnou mocí nepotřebuje.

Pojmový znak objektivního práva „vymáhání dodržování norem veřejnou mocí“ však z hlediska adresáta norem bývá výraznější, a pro něj významnější. I v právním systému, jenž je pro soukromé osoby založen na zásadě „co není zákonem zakázáno, je povoleno“¹², je tato subjektivní svoboda korigována zásadou „neznalost zákona neomlouvá“, v níž se projevuje znak „vymáhání dodržování norem veřejnou mocí“. Při složitosti právního systému¹³, o němž předpokládám, že není nahlédnutelný ve své úplnosti jedinou osobou, vzniká paradox, opírající se právě o předchozí dvě zásady.

Adresát norem se ocitá v situaci, kdy může cítit, že lze činit vše, co mu zákon nezakazuje, a zároveň si je vědom skutečnosti, že si nemůže být nikdy plně jist, že zná všechny potenciální zákonné zákazy. V podstatě se tak i nad člověkem z ústavy svobodným vznáší stín pochyb.

Více či méně zkušenému a zákonů znalému právníkovi může tato úvaha přijít zpochybnitelná, neboť může argumentovat, že právní systém lze utřídit do určité struktury kategorií, která umožní využít svobodu i při jen obecném přehledu utříděných právních norem. Protiargumentem jest, že statisticky onen z ústavy svobodný člověk obvykle není právníkem, a tudíž má jen obecnou, povšechnou znalost práva, a že i kvalifikovaný právník může mít obtíže, pokud má poskytnout právní pomoc klientovi, který chce rozvíjet složitou

¹² V právním řádu České republiky Listina základních práv a svobod, čl. 2, odst. 3. „Každý může činit, co není zákonem zakázáno, a nikdo nesmí být nucen činit, co zákon neukládá.“

¹³ Vycházím zde ze zkušenosti s českým právním řádem, ale předpokládám, že obdobný problém existuje více či méně ve všech právních řádech tvořících spolu s tím českým společnou právní kulturu.

technologickou a ekonomickou činnost, neboť narazí na specializovanou regulaci, či je po ohlášení nových technologií tato regulace brzy vytvořena¹⁴.

Adresát norem tudíž vnímá v alespoň nepatrné intenzitě vždy přítomnou i složku „veřejné moci“, součástí jeho světa je zákaz, vždy přítomná hranice, kterou nelze překročit bez sankce, pomocí níž je právo vymáháno.

Jakkoli se proto může zdát důležitější znak objektivního práva opírající se o porozumění, nemůžeme podcenit ani znak vymáhání veřejnou mocí. Z paradoxu popsaného výše také můžeme vyvodit, že složité, nepřehledné právo spojené se zvýrazňováním zásady „neznalost zákona neomlouvá“ může být jedním z faktorů, proč nejsou adresáti norem více aktivnější při užívání svých právem garantovaných svobod. Toto zvýrazňování však nemusí být bezprostředně součástí objektivního práva, může být projevem např. soudní interpretace práva, postupem vlády a ministerstev, či společenské atmosféry či nálady nebo iracionálního strachu lidí. Nepřehledné, složité a špatně pochopitelné právo však může mít vliv na snadnější rozvinutí strachu lidí, neboť nesprávná interpretace práva může dodávat jejich iracionálním obavám na pocitu skutečnosti. Stejně tak nekvalitní, nepřehledné a nejasné právo umožňuje i v právních kulturách, kde to není zvykem, soudům interpretovat právo volněji a tím jej „dotvářet“. Při takové nepřehlednosti pak i soudní moc může být kritizována ze strany občanů, neboť ti se s jejími závěry nemusejí ztotožňovat.

Pravidelností a vymahatelností práva veřejnou mocí se budeme detailněji zabývat i v následujících částech textu.

2.3. Kategorický imperativ

V předchozí části jsme si rozebrali pojmové znaky objektivního práva. Jako výchozí definici práva jsme si objektivní právo zvolili především z důvodu jejího rozšířeného užití v právníkové praxi v našem sociokulturním prostředí. Zaznamenali jsme dva hlavní znaky objektivního práva, normativitu, kterou jsme si spojili s psychologickou potřebou pravidelnosti a uspořádanosti nutnou k elementární možnosti normě porozumět, a vymahatelnost veřejnou mocí, již jsme identifikovali jako velmi výrazný znak objektivního

¹⁴ Jako příklad mohu uvést technologii těžby břidlicového plynu hydraulickým štěpením a sněmovní tisk 902, který na tuto technologii reaguje jejím zákazem.

práva, který pro velkou část adresátů může představovat být jen nevědomý, ale přesto skutečný faktor pro vnímání práva.

V této podkapitole se zamyslíme nad otázkou, zda-li by právo přeci jen nemohlo existovat jen jako systém založený na porozumění normám ze strany jejich adresátů, bez nutnosti jejich vymáhání veřejnou mocí.¹⁵ Tuto potenciální možnost spatřuji v Kantově ideji kategorického imperativu. Smysl zkoumání spočívá v úvaze, že pokud by se ukázalo, že pro existenci práva jakožto významného sociálního systému stačí kvalitní porozumění právním normám, mělo by to vliv na proměnu veřejné moci, neboť by nebylo nutné adresáty norem donucovat, resp. samo donucování by neprobíhalo přes vytváření sekundárních povinností, tj. sankcí, nýbrž by mohlo probíhat přes přímější psychologické donucení. Úvaha zároveň nastiňuje možnost tvůrců legislativy ubírat se raději cestou tvorby přehledného, jednoduchého a srozumitelného práva, než cestou zvýšené represe, která postihuje adresáty norem za nedodržování norem, jimž nerozumějí ani adresáti, ani většina členů orgánu, jenž tyto normy tvoří a schvaluje.

2.3.1. Kantův kategorický imperativ?

Jelikož jsme se v definici práva zatím opřeli o znak vymahatelnosti dodržování práva veřejnou mocí jako o znak nutný, musíme ještě před samotnými úvahami, ke kterým směřujeme, odbočit k potenciální kritice tohoto názoru. Myšlenkový základ pro tuto kritiku nám může poskytnout Emmanuel Kant v Základech metafyziky mravů¹⁶, v nichž rozvíjí úvahy o svém kategorickém imperativu.

¹⁵ Srov. zde např. POTMĚŠIL, Jan. Šaría. Úvod do islámského práva. Praha: Grada Publishing, a.s., 2012. ISBN 978-80-247-4379-0, str. 20. Dle Potměšila v islámském právu může být klasická struktura právní normy, tj. hypotéza – dispozice – sankce, nahrazena v některých případech strukturou hypotéza – dispozice, přičemž sankce je nechána na Bohu.

U některých právních norem proto chybí sankce, která by umožnila reálné vymáhání dodržování právní normy veřejnou mocí, ale přesto se z hlediska definice islámského práva stále jedná o právní normu. Otázka, zda by se všechny právní normy potenciálně mohly transformovat do této struktury bez sankce, tj. že sankce by byla nechána na Bohu, je limitována otázkou druhou, zda i ty normy, které se nyní tváří, že jejich dodržování není vymahatelné veřejnou mocí, nejsou vymáhány kontextuálně díky existenci norem, jejichž vymáhání dodržováno je – tj. lze uvažovat o situaci, že kdyby nebylo vymáháno dodržování žádné normy, nikdo by nedodržoval ani ty původní normy bez sankce.

¹⁶ KANT, Immanuel. Základy metafyziky mravů. Praha: Svoboda, 1990. Citační čísla (body) odkazují na originální členění Kantova textu.

Kategorický imperativ je podle Kanta jediný: „Jednej jen podle té maximy, o níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“¹⁷ Vedle kategorického imperativu rozlišuje Kant ještě imperativ hypotetický, který vypovídá jen o tom, zda je nějaké jednání dobré k nějakému možnému nebo skutečnému úmyslu. Na rozdíl od kategorického imperativu proto hypotetický imperativ nemusí mít obecnou platnost, ale může se vztahovat jen k individuálním cílům a zájmům člověka, tak jak k němu mohou tyto zájmy v praktickém životě přistupovat, aniž bychom znali jejich počátek. Kategorický imperativ, který tvoří hypotetickému imperativu kontrast, prohlašuje jednání „za objektivně pro sebe nutné bez vztahu k nějakému záměru, tzn. za nutné i bez jakéhokoli jiného účelu“.¹⁸

Idea kategorického imperativu souvisí s další jeho ideou, dobré vůle, která je hodnotou sama o sobě a jež souvisí se samostatným svobodným subjektem. Protože podle Kanta nelze myslet nic jako možné, co by se dalo bez omezení považovat za dobré, mimo dobrou vůli, dobrá vůle stojí ontologicky oddělená od toho, co způsobuje, či vykonává, je sama sebou jen svým vlastním chtěním dobra o sobě¹⁹.²⁰ Dobrá vůle je dle Kanta ta, jejíž maxima v sobě může obsahovat vždy samu sebe, chápanou jako obecný zákon.

Kant touto úvahou před nás staví jiné pojetí práva, jež je založeno na duševní, či duchovní složce, je racionální, neboť jsme schopni racionálně uchopit pojem dobré vůle o sobě, vykazuje znak pravidelnosti, zákonitosti, neboť kategorický imperativ jeho adresáta vede k jednání, které se může stát obecným zákonem, a tudíž naplňuje požadavek obecnosti, ale zároveň chybí znak vymahatelnosti veřejnou mocí.

Prvotní námitkou, kterou by mohla být teze o jiném pojetí práva napadena, je, že se vůbec nejedná o jiné pojetí práva, a že Kant hovoří o morálních pravidlech. Taková námitka by ovšem platila jen za předpokladu, že bychom znali přesnou definici práva a že bychom hranice práva teprve nezkoumali. Naopak tuto formalistickou námitku nyní nepřipouštím, neboť by se jednalo o redukcionismus, který by nám neumožnil zkoumat fenomén práva komplexněji. Mohli bychom totiž přehlédnout možnost, že existuje nějaký jev, jenž je dokonalejší a efektivnější, než to, co v současné době nazýváme právem, a který by současné používání procesů, které jako právo dnes identifikujeme, mohl nahradit.

¹⁷ KANT, Immanuel. Základy metafyziky mravů. Praha: Svoboda, 1990, část II., bod 31.

¹⁸ Tamtéž, část II., bod 19.

¹⁹ Tamtéž, část III., bod 3.

²⁰ Nemůžeme proto v tomto konkrétním Kantovo pojetí ani redukovat vůli na nám neznámé mimovolní přírodní jevy, které bychom označili jako její počátek, neboť pak bychom opustili původní definici vůle jako nejvyššího dobra.

2.3.2. Jak interpretovat srovnání znaků objektivního práva a Kantova pojetí?

V předchozí podkapitole jsme u Kantova pojetí kategorického imperativu identifikovali normativní znak obecnosti, dle Kanta schopnost kategorického imperativu stát se obecným zákonem, což je znak, který vykazuje i definice objektivního práva jako práva v normativním smyslu.

Naopak se zdá, že chybí znak „vymáhání veřejnou mocí“, či „uznání státu“. Tudíž by se Kantovo pojetí mohlo jevit spíše jako normativita jiného typu. Pokud ale Kant věří, že existují racionální bytosti, které mají možnost nahlédnout kategorický imperativ, a díky tomuto nahlédnutí zregulují své chování na základě své dobré vůle o sobě, pak adresát takové normy je vlastně donucován svou racionalitou a dobrou vůlí o sobě k realizaci normy. V tomto smyslu pak také můžeme hovořit o vymáhání práva.

Můžeme proto dospět k několika závěrům: Dle toho, jak si budeme chtít definovat právo, buď se v Kantově případě jedná o jiný typ normativity, nebo právní normy, resp. jejich dodržování, nepotřebují být vymáhány veřejnou mocí, a postačí vymáhání jiným typem moci (kategorickým imperativem, jenž jednání prohlašuje za objektivně pro sebe nutné, tudíž subjekt donucuje).

Nebo se nám nabízí jako třetí varianta možnost, že platné jsou obě definice zároveň, a v tom případě vymáhání veřejnou mocí by bylo totožné s kategorickým imperativem. Resp. bylo by možné předpokládat, že vymáhání veřejnou mocí by byla určitá modalita téže skutečnosti, která by se projevovala v jiných situacích jako kategorický imperativ. Znak práva by se tudíž vztahoval k této skutečnosti. Aby ovšem platilo, že v obou případech (tj. v obou modalitách) se jedná o definici práva, musely by být obě tyto modalitty nějakým způsobem totožné, poněvadž jinak by existovaly dva druhy práva, každý s jinou definicí, a pak by se logicky vyplatilo pro praktické odlišení jednomu typu nechat označení právo, a druhý typ nazývat morálkou.

Prozatím necháme tuto otázku definic práva otevřenou, v průběhu textu se k ní však vrátíme. Zaměříme se později především na třetí možnost, protože ačkoli se může jevit zpočátku jako málo pravděpodobná, týká se problémů a myšlenkových tradic, ze kterých

současné právo vyrůstá. Proto může být rozumné ji hned neodmítnout a naopak se jí věnovat více.

Vraťme se však zpět ke kategorickému imperativu jako celku. Existuje jeden argument, který by při jeho zkoumání neměl zůstat nepovšimnut. Jedná se o ryze pragmatický argument, spočívající v otázce, zda máme takovou zkušenost, že by kategorický imperativ již někdy v historii jako právo fungoval. Pokud má Kant pravdu a samým rozumem je kategorický imperativ nahlédnutelný, přičemž výstupy jeho nahlédnutí by měly mít na lidi tytéž účinky, tak aby měl imperativ obecnou platnost, mělo by se nucení tohoto imperativu ve společnosti projevit v takové míře, aby takový jev byl rozpoznán. Pokud však na úrovni státu nebyl nikde takový jev zaznamenán, můžeme takový koncept odmítnout jako koncept, který zůstává na úrovni ideje, ale který se nepodařilo zrealizovat, a proto můžeme mít důvodné pochyby o jeho platnosti.

I při potenciálním odmítnutí tohoto konceptu však musíme vzít v potaz limity argumentu, jenž k odmítnutí vedl. Především argument možné falzifikovatelnosti i výrok, že takový jev nebyl zaznamenán na úrovni státu, neboť takový výrok již předpokládá určitou formu státu.

Pro další průzkum této otázky se budeme věnovat některým modelům subjektivity, které nám odpoví, zda alespoň v analogii je teoreticky možný koncept podobný, byť by nemusel být vystavěný výhradně na racionalistickém základě.

Kapitola 3. Suverén a suverenita

Prozatím jsme na základě předchozích úvah přijali tezi, že vymahatelnost veřejnou mocí může být nutným znakem práva, a že může být dokonce adresáty norem vnímána jako znak velmi výrazný. Návrh, že by byla možná existence práva, aniž by jeho dodržování bylo veřejnou mocí vymáháno, jsme zpochybnili především s odůvodněním, že systém založený na takovém principu se doposud neuplatnil v pozorovatelném měřítku. V měřítku menším se možná uplatňuje jako funkční v rámci menších sociálních skupin, ovšem vzhledem k faktu, že jednotlivé sociální skupiny se od sebe pozorovatelně liší a na totožné situace mají odlišný pohled co do jejich řešení, můžeme i v tomto případě konstatovat, že ani v rámci menších sociálních skupin nejde o užití Kantova kategorického imperativu, neboť ten předpokládá shodné normy schopné stát se obecným zákonem.

V této kapitole se zaměříme na entitu, která je schopna vymáhat dodržování práva i určit, co bude obsahem práva, a o které jsme schopni se přesvědčit, že existuje. Touto entitou je suverén. V následujících podkapitolách se zamyslíme nad modalitami, kterými můžeme suveréna nahlížet – jako suverénní stát, jako osobu, kolektivní orgán či suveréna jako vládnoucí ideu. Všechny tyto modalitty jsou s pojmem suverenity spjaté, ovšem každá má svou vlastní dynamiku ve vývoji pojmu suveréna, a nadále je v tomto pojmu přítomna.

3.1. Definice suverénního státu

„Suverénní státy své území výlučně ovládají, vykovávají veřejnou moc nad vším, co se na daném teritoriu nachází, tj. vůči obyvatelstvu a věcem (uplatňují územní výsost), a také disponují řečeným potenciálem.“²¹ Suverenita představuje nezávislost státní moci na jiných mocenských institucích uvnitř i vně státu. Dle teorie státu je státní moc nezávislá na jakékoli jiné autoritě, je nejvyšší státní hodnotou, stát disponuje úplností státní moci a je nejvyšší mocí ve státě.²²

²¹ ČEPELKA, Čestmír, ŠTURMA, Pavel. Mezinárodní právo veřejné. Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o., 2003. ISBN 80-86432-57-2, str. 83.

²² PAVLÍČEK, Václav. Ústavní právo a státověda. I. Díl. Obecná státověda. Praha: Linde Praha a.s., 1998. ISBN 80-7201-141-3, str. 68. Podobně také HOBBS, Thomas. Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 121.

První a klíčovou vlastností z hlediska možnosti tento jev pozorovat je teritoriální působnost. Stát svou moc užívá na určitém území, které je limitováno mocí jiných států. Odhlédneme zde nyní od rozlišování tzv. suverenity právní a faktické, tj. rozlišení, zda se jedná o limitaci užívání vlastní moci na území cizího státu z důvodů smluvních, tj. právních, či z důvodů faktických, tj. silových, resp. z důvodu nedostatku faktické síly ovládat i území jiného suveréna.

Suverenita státu je tak limitována ve svých prostorových hranicích, které limitují státní moc navenek, resp. zabraňují pronikání cizí moci na území suveréna²³. Hranice státního území označme jako vnější hranice moci suverénního státu. Vzhledem k argumentům, které v této práci sledujeme, můžeme odhlédnout od určitých zvláštních typů prostorové působnosti zákonů, tj. projevů moci suverénního státu (např. na palubě plavidel), protože i ony představují tutéž zásadu určitého smluveného režimu ovládání prostoru. Důležitý je pro nás nyní argument, že hranice státní moci jsou pozorovatelné a uvnitř těchto hranic je vymáháno dodržování právních norem, tj. je realizován námi zkoumaný znak práva.

3.2. Srovnání s Kantem

Porovnáme-li suverénní moc nahlíženou očima obecné teorie, jsme schopni zaznamenat rámcovou podobnost s Kantovou tzv. dobrou vůlí, tj. vůlí, jež se rozhoduje pro kategorický imperativ.

Kantova dobrá vůle je nejvyšší hodnotou, a je dobrá sama o sobě, je svým nejvyšším účelem, a je nutno si ji dle Kanta cenit, i kdyby nebyla při prosazování cílů úspěšná v prosazení svého záměru; i poté je přece jen nutné si ji podle Kanta vážít pro její absolutní hodnotu.

I suverenita představuje nezávislost státní moci na jiné autoritě, stejně jako Kantova dobrá vůle. Obdobně je i suverenita nejvyšší hodnotou své soustavy. Mohli bychom i uvažovat, zda suverenita není i nejvyšším a chráněným účelem.

²³ Srov. postavení hlavy státu při pobytu v cizině. Hlavně státu se dostává zvláštních výsad, respektuje se její osobní nedotknutelnost, je vyňata z civilní i trestní jurisdikce, ovšem nesmí vykonávat (stejně jako jiné orgány cizího státu) donucovací moc ani vůči vlastním státním příslušníkům. ČEPELKA, Čestmír, ŠTURMA, Pavel. Mezinárodní právo veřejné. Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o., 2003. ISBN 80-86432-57-2, str. 427.

Lze sice vznést námitku, že státní suverenity není nejvyšším účelem o sobě, neboť může sloužit jako prostředek k cílům jiných, ovšem to bychom popřeli znak nezávislosti suverenity na jiné autoritě. Proto pojmově suverenity jakožto nezávislost může zároveň naplňovat i charakter bytí nejvyšším účelem, a subjekty, o kterých by se dalo hovořit ve smyslu, že ji užívají ke svým účelům, se na ní ve skutečnosti buď podílejí, nebo její užití jako nejvyšší hodnoty jinou osobou ke svým cílům nemusí být v rozporu s její nezávislostí²⁴.

Toto stručné srovnání ukazuje, že je možné u těchto dvou fenoménů shledat určité shodné znaky, i když existuje myšlenkové napětí mezi nezávislostí, a možností vstupu nějakého subjektu „do státní suverenity“ a jejího ovlivnění.

Přes naše předchozí odmítnutí Kantova kategorického imperativu můžeme přijmout koncept dobré vůle, který vykazuje znaky podobné jako státní suverenity, o níž můžeme být toho názoru, že funguje.

Pokud ovšem nebudeme názoru, že praktický výkon státní suverenity vůbec neodpovídá dobré vůli, ale jen vůli, tj. vůli orientující se na hypotetický imperativ²⁵. Tím bychom však napadli pojem státní suverenity, že se nejedná o pravou, tj. úplnou nezávislost na vůli jiných, což však může být skutečný stav věci. Musíme připustit jako teoretickou možnost, že sice hovoříme o státu jako suverénu, máme pocit, že jsme schopni se o jeho suverenitě přesvědčit vlastními smysly, např. když nás jako pozorovatele začne k něčemu donucovat represivní státní aparát, máme pocit, že se setkáváme se suverénem, nezávislou mocí, ovšem tato moc přes svou velikost a sílu je nezávislá jen relativně a k vlastnímu pojmu suverénní moci jen více či méně dobře směřuje či se jí více či méně podobá.

3.3. Suverén či suverénní stát?

Zodpovězení otázky, zda je lepší hovořit pouze o suverénovi, či raději o suverénním státu, závisí především na definici státu. Pokud stát budeme brát jako právní pojem,

²⁴ Srozumitelně řečeno mám na mysli zcela běžný jev, že za stát vždy jednají určité konkrétní osoby, ty se střídají ať již v důsledku voleb či smrti, a jsou schopné ovlivnit činnost státu v souladu se svými osobními náklonnostmi, které se teoreticky vůbec s nejvyššími účely státu nemusejí shodovat.

²⁵ tj. imperativ vztahující se k vhodnosti postupů k naplňování svých (omezených a nikoli nejvyšších) cílů. Srov. KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990, část II., bod 19.

uzavřený do systému práva, nemusí jako suverénní působit, neboť jeho moc je limitována mocí jiných, např. územně samosprávných celků, a obdobně i nadnárodních, resp. nadstátních celků. Pokud ale stát uchopíme jako ústavodárce, který může ústavu kdykoli ze své vůle změnit, přesouváme se myšlenkově do nadprávní kategorie²⁶. Poté i ústavní umožnění výkonu určité moci jiným subjektům než státu nezmenšuje nic na takovém pojmu nadprávní, mimoprávní suverenity²⁷, která je či může být zdrojem práva, a která taktéž může být označována pojmem stát.

Thomas Hobbes při odpovědi na obdobné otázky vychází z názoru, že rozdíl mezi státy spočívá v odlišnosti suveréna. Podle této odlišnosti se jedná buď o monarchie, demokracie či aristokracie v závislosti na tom, zda je představitelem státu jeden člověk či skupina osob řízená z cizího státu (monarchie), či skupina lidí jako zástupci všech lidí (demokracie), či se jedná o skupinu lidí zastupující taktéž jen určitou skupinu osob podílející se na státu (aristokracie)²⁸.

Tím se ukazuje, že stát a suverenita se projevuje několika typy. Bez ohledu na otázku, koho a čí zájmy zastupují, se projevuje buď autokraticky či kolektivně. Protože se suverenita může projevit v jedné jediné osobě, která může být jejím nositelem, přiblížila se nám i možnost prozkoumat, zda existuje závislost pojetí suverenity na pojetí subjektivity, tj. můžeme zkoumat psychologické souvislosti práva.

3.4. Personalita práva

I když jsme na začátku kapitoly nahlédli smysly vnímatelný důkaz o existenci entity, jež je sto vymáhat veřejnou mocí pravidla, tj. státu, který vnímáme při vykonávání svých pravomocí na určitém území, není teritorialita práva přímo nejzásadnější vlastností. Daleko zásadnější se jeví být personalita práva.

²⁶ Tím myslím Hobbesovu myšlenku, že suverén je původce práva, a jako takový ze své podstaty nemůže a nemá být právem vázán. Srov. HOBBS, Thomas. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 225. „Zákonům, které sám suverén, tzn. stát, vydal, však on sám nepodléhá. Být totiž podroben zákonům znamená podléhat státu, tzn. suverénnímu představiteli státu neboli sobě samému. To však není poddanství, nýbrž svoboda od zákonů. Protože tento omyl staví nad suveréna zákony, staví nad něho i soudce a právo ho trestat; to znamená, že se ustavuje nový suverén, a z téhož důvodu dále třetí, aby trestal druhého a tak bez konce dál až ke zmatkům a rozkladu státu.“

²⁷ Pouze po stránce teoretické, faktickou stránku tím nehodnotím

²⁸ HOBBS, Thomas. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 129.

Suverén totiž nevykonává svou moc pouze nad určitým územím. Z předchozího textu vyplývá, že suverén je vždy reprezentován nějakou osobou či skupinou osob, a i jeho moc směřuje především k osobám. Až skrze tyto osoby je schopen ovládnout i území.

Historicky, před příchodem novověké racionalistické filosofie a s ní souvisejícím vymezením myslí, se v Evropě kladl větší důraz na personalitu práva, tj. na shodném teritoriu se pohybovaly osoby, které si s sebou nosily právo, jež se na ně bude uplatňovat²⁹. Dnes lze podobný princip nalézt v mezinárodním právu soukromém, kdy v oblasti soukromoprávních vztahů si subjekty mohou volit právo, které se použije při řešení jejich sporů a kdy jejich subjektivita a vlastnosti se subjektivitou spojené mohou být dány dle státní příslušnosti, nikoli místem, kde se osoba bezprostředně nachází.

Pokud ovšem přijmeme názor, že suverén primárně ovládá osoby, a teprve skrze ně ovládá území, měli bychom přijmout i tvrzení, že stát se na území neváže a ke své existenci žádné území nepotřebuje. Toto tvrzení ovšem nelze vykládat tak, že by stát své území efektivně nevyužíval.

Zároveň z tohoto faktu můžeme vyvodit, že vlastní hranice suverenity nejsou dány pouze prostorem, neboť prostorové vymezení státu je dáno až poměřením sil s jiným suverénem, tj. s jinou osobou. Hranice suveréna proto taktéž spočívá v osobách, tj. můžeme konstatovat, že hranice suverenity spočívají také, kromě dalších myslitelných faktorů (např. fyzikálních apod.) v psychologických faktorech a odvozují se také od psychologického sebepojetí subjektů.

Zvláštní hranicí, jak ještě ukážeme později, je setkání státu se šílenstvím, tj. s osobou, jež nerespektuje svou psychickou konstituci psychologické ustanovení suveréna. Zatím lze konstatovat, že šílenství se tímto odmítnutím cizí suverenity přinejmenším samo chová analogicky k suverenitě³⁰.

²⁹ Srov. KUČERA, Zdeněk. Mezinárodní právo soukromé. Brno: Doplněk, 2008. ISBN 978-80-7239-231-5, str. 86n.

³⁰ Toto chování i vyvolává důsledky nikoli nepodobné vztahům suveréna k suverénní moci cizí. Všimněme si, že institut omezení či zbavení způsobilosti k právním úkonům, resp. omezení svéprávnosti, jakoby představoval v podstatě udělení zvláštní imunity, u níž bychom mohli připustit, že se podobá, ovšem samozřejmě v modifikaci přiměřené skutečné situaci, imunitě, již požívá v teritoriu suveréna suverén cizí. Při tomto srovnání nemusí záležet na většinovém právním názoru, kdy by bylo považováno za netaktní a všeobecně nesouměřitelné srovnávat cizí diplomatickou návštěvu se šílencem. Jde o faktický stav, kdy nějaký subjekt vykazuje takové charakteristické vlastnosti, kdy se jako suverén chová a dominantní suverén na daném území není schopen mu v tom zabránit jiným způsobem než jej např. internovat v omezeném prostoru. Např. dle Vídeňské úmluvy o diplomatických stycích z 18. Dubna 1961 či dle Úmluvy o zvláštních misích má přijímající stát právo určit bez udání důvodu osobu, již si na svém území jako člena mise nepřije,

3.5. Abrahamův stát

Jako příklad státu, který se neváže na území, můžeme uvést stát, o němž se nám dochovaly zmínky v Bibli, knize Genesis³¹. Jelikož se jedná o náboženský text, je potřeba rozlišit několik jeho rovin, i s přihlédnutím k vývoji a redakci textu. Užití archaického textu však může sloužit jako vhodný komparační materiál nezátížený současným způsobem myšlení, takže na jeho základě můžeme získat odstup od našeho vlastního současnými podmínkami ovlivněného vnímání států a suverénů.

První rovina je Abrahamovo uzavření smlouvy s Hospodinem (Bohem). Smlouva spočívala v tom, že Hospodin slíbil Abrahamovi, že se stane zakladatelem velkého národa, resp. národů a králů. Zároveň Hospodin předal Abrahamovi sadu primárních zákonů³², které měl Abraham dodržovat, a jimi svůj lid reprodukovat. Pokud odhlédneme od náboženské roviny, můžeme text interpretovat v tom smyslu, že pro vznik Abrahamova státu bylo primární přitakání určité ideji, nábožensky řečeno přitakání Hospodinovi. Tato idea byla pro vznik státu klíčová, důležitější než existence území, které bylo Hospodinem sice také slíbeno, ale nikoli bezprostředně, a celá smlouva nadále existovala primárně díky vztahu k Hospodinovi, nikoli vztahu k území³³.

O tomto příběhu můžeme mít pochybnosti z hlediska toho, zda se stal či nikoli. Pokud bychom zastávali názor, že se nestal vůbec a byl doplněn při pozdější redakci Bible např. po návratu z Babylonského zajetí Židů, stále platí, že se tento příběh stal základem státu, jeho jakousi primární idejí, díky níž mohl existovat další staletí. Pokud užijeme argumentu funkčnosti, pak můžeme konstatovat, že má smysl hovořit o tom, že základem státu a suverenity jsou silné ideje, protože lze mít zkušenost s tím, že tato vazba idejí a státu funguje³⁴.

tudíž které nechce ani poskytovat na svém území imunitu. Při setkání se suverénem v šilenství nemůže stát odmítnout takovou osobu na svém území, a proto jí sice jakoby udělí imunitu, ale zároveň ji vhodným způsobem prostorově či právně omezí.

³¹ Ge 17,1n

³² především obřízka

³³ Z tohoto pohledu je zajímavá pasáž Ge 14,21, kdy Abraham ještě jako Abram vede válku s králem Elamu Kedorlómerem, a když Abram zvítězí, přijde za ním král Sodomy a praví mu: „Dej mi tu duši a majetek si nech!“ Abram však odpovídá: „Pozvedl jsem svou ruku (nebo také sílu!) k Hospodinu, Nejvyšší Síle, tvůrci nebes a země. Z toho všeho, co je tvé, nevezmu ani nitku...abys nemohl říkat: to já obohatil Avrama.“

³⁴ Samozřejmě lze státnost odvozovat i od určité územní tradice, ale odvozovat stát jen od skutečnosti, že na nějakém území lidé bydlí a jsou na svůj stát zvyklí, může být z hlediska jeho budoucího zachování riskantní.

Druhá rovina textu v Genesis jsou příběhy Ge 20,3 a 12,11 o pobývání v zemi Gararu a Micrajim. V obou příbězích má Abraham nejprve obavu, že suverén, na jehož území přebývá, mu odejme jeho krásnou ženu a jeho zabije, a proto ji vydává za sestru. Tamní suverén si tuto jeho „sestru“ vezme, ale když zjistí, jaká je skutečnost, Abrahama nezabije, ale poděšeně mu ženu vrací a snaží se jej ze své země dostat pryč. Tyto části textu lze brát jako reminiscence na období existence kočovného státu, při kterém si Abraham (či jiný vládce, který v té době reálně žil) již vydobýval postavení suveréna.

3.6. Přirozené právo

Naše úvahy doposud směřovaly tím směrem, že jsme zkoumali znak práva „vymáhání dodržování právních norem veřejnou mocí“, zda je to znak nutný a kdo vymáhá. Odpověděli jsme si, že pod pojmem veřejná moc se ukrývá suverén v tom smyslu, že jedině on je oprávněn stanovit zákony a jejich dodržování vymáhat.. Suverén má své vnější limity zachytitelné v prostoru v podobě státních hranic. Tyto limity však nejsou hlavním vymezujícím znakem suveréna, uvedli jsme si příklad, na kterém se ukazuje, že suverén, stát, se nepotřebuje na územní hranice či na území vázat.

Kdo však byl v předchozí kapitole v abrahamovském státu suverénem? Byl jím Abraham anebo jím byl Hospodin? Převáděno do moderní řeči: Byl suverénem monarcha, nebo ideje, které vládly jeho monarchii?

Pokud se přikloníme k názoru, že monarcha, pak před právem, které bude suverén vydávat a vymáhat, objevíme soustavu idejí, která onomu právu bude předcházet. Tuto soustavu můžeme označit jako přirozené právo. Soustava idejí tvoří rámec pro možnosti působení suveréna, a prozatím lze předpokládat, že spočívat může téměř v čemkoli: jejím cílem a předmětem může být hledání nejvyšší dokonalosti lidstva i snaha každý den si dát knedlík se zelím a v klidu se vyspat.

Můžeme se ovšem přiklonit i k názoru, že samotná soustava idejí je suverénem. Pak se stává problematickou osoba monarchy, i když lépe by to vysvětlovalo podstatu suveréna, je-li suverénem skupina osob, a to z toho důvodu, že je-li suverénem skupina osob jakožto členové kolektivního orgánu, představuje tento orgán určitý kolektivní sociální konstrukt, jenž je stejně nefyzickou nemateriální entitou, jakou je i samotná

soustava idejí. Proto pokud kdo přijímá existenci právnické osoby, což již v moderním právním myšlení nečiní problém, může připustit i myšlenku, že suverénem jsou ideje či Bůh.³⁵

Toto srovnání lze samozřejmě z hlediska současného práva napadnout pro nepřesnost, ovšem záměrně bylo předloženo tímto hrubým srovnáním. Z hlediska současného práva Bůh ani Platonovy ideje nemají žádnou právní subjektivitu, a nemohou proto mít ani žádné zaměstnance či vstupovat do právních vztahů. To mohou pouze církve jakožto právnické osoby. Ovšem pro srovnání – ani právnické osoby v minulosti neměly právní subjektivitu, byly pouze souborem osob či majetku. Jejich subjektivita teprve musela přijít s naším porozuměním a s určitou pravidelností, s níž se ty které jevy a události vyskytovaly, takže začalo mít smysl brát je jako relevantní i v právu. O možnostech tohoto porozumění se více rozepíší dále v textu při srovnání jednotlivých modelů mysli a modelů sebechápání osob jakožto subjektů.

3.7. Suverén jako psychický jev

Na základě toho, co bylo prozatím o suverénovi uvedeno, můžeme vyslovit tvrzení, že suverenita je kromě jiného i duševní vlastnost, resp. psychický jev. Projev suverenity lze zachytit jak u adresátů právních norem, tj. osob, které samy sebe vnímají jako odlišné od suveréna, tak i u osob, které se suverenitou přicházejí do užšího kontaktu – buď jako monarchové označují za suveréna sebe sama, či jako členové kolektivního orgánu na suverénovi participují.

Jev označovaný jako personalita práva byl doplněn příběhem Abrahama, který si svůj stát a svou suverenitu nosil s sebou jako příslib Hospodinův. Interpretujeme-li tento příběh tak, že Abraham uvěřil v určitou soustavu idejí, kterou si pak nosil ve své duši, a z této soustavy se později rozvinul stát, stal se Abraham suverénem již okamžikem, kdy v ideje uvěřil a sám se stal prvním občanem tohoto státu, přičemž další občany koptoval až později, což nemuselo být odlišnější od současné situace, kdy stát udělí občanství novým občanům.

³⁵ Právnickou osobu jako takovou také není možné vnímat na vlastní oči, a přesto uznáváme, že může vlastnit nemovitosti a zaměstnávat lidi.

Pokud je toto tvrzení skutečně pravdivé, pak také znamená, že státy se neustále znovu rodí se svými občany, resp. s idejemi, které vyznávají, neboť jsou jejich společným duševním obsahem. S jistou dávkou nadsázky lze říci, že Česká republika by v tomto myšlenkovém schématu nevznikla roku 1993, ale byla a je znovu originálně zakládána svými občany díky jejich idejím kontinuálně, a je otevřeným procesem, do kterého lze vstupovat a který lze měnit.

Z personality práva můžeme usuzovat na fakt, že právo je vázáno na subjekt, tj. na osoby, takže v určitých modalitách i suverén jakožto normotvůrce pro svůj projev osoby potřebuje. Právo je vždy stavěno na subjektech práva. Význam pojmu subjekt se však může měnit v závislosti na pojetí subjektivity, tj. při rozdílných psychologických konstrukcích pojmu „Já“.

Přes zdání banality výroku, že právo a suverenita je stavěno na subjektech práva, má tento výrok i svou druhou stránku, zeptáme-li se, *kdo* je tímto subjektem, *kdo* pozvedne moc, jako to udělal Abrahám. Neboť objevil-li Abrahám nový stát kdesi ve své psyché mimo tehdejší události, mimo to, co bylo zjevné, a tento neexistující stát *se stal*, a existuje dodnes, může i jiný subjekt překvapivě nový stát založit.

Abychom mohli význam výroku, že suverenita je i psychický jev, lépe analyzovat, budeme se muset věnovat některým psychologickým konstrukcím, které běžně využíváme, když přemýšlíme sami o sobě. Jako podklad pro rozpoznání základních psychologických typů (představ o vlastní psyché) si nejprve představíme úvahy důležitého myslitele Reného Descarta, jehož úvahy později porovnáme s pojetím subjektivity C.G. Junga. Právě Descartovy úvahy významně ovlivnily evropské myšlení a způsob, jímž lidé v Evropě sami o sobě často uvažují dodnes.

Kapitola 4. René Descartes, jeho pojetí mysli a praktický vliv tohoto pojetí na právo

V následujícím textu se budeme zabývat racionalitou, pojetím mysli u Descarta a především tím, jak tento způsob myšlení ovlivňuje představy lidí o sobě samých v naší současnosti. Tyto myšlenky nám pomohou pochopit otázky, jež jsme si položili při uvažování o suverénovi a subjektech práva. Rozvažování o podstatě subjektivity je také způsobilé dříve či později vyvolat otázky a změny v pojetí subjektivity v právním smyslu.

4.1. Cogito, ergo sum

Základem Descartovy racionality je výrazná touha po jistotě. S jistotou jako základem lze souhlasit i při uvažování o nárocích současné vědy. Vědecké práce a teorie opírající se o nejasné a neurčité pojmy by byly vědeckou komunitou odmítnuty přinejmenším z důvodu neverifikovatelnosti. Podobně i mysl moderního člověka si chce být základními věcmi jista – především sama sebou.

Co je však tak určité, rozlišené, jasné a jisté, aby se o tom nedalo pochybovat? Pro Descarta je zpochybnitelné na světě vše a uvádí jako důkaz jednoduchý, ovšem generální argument – když člověk spí a sní, není schopen poznat rozdíl mezi realitou a snem. Snem se nechá zmást tak snadno, že se i ve spánku domnívá, že bdí. Descartes předpokládá, že každý za život měl alespoň jednou tak živý sen, že nebyl schopen přímo ve snu mezi ním a skutečností rozlišit.

Na základě tohoto všeobecného argumentu lze zpochybnit empirismus – snící subjekt si může být vědom, že sní, a přesto zřetelně a jasně vnímá objekty jeho snů, o nichž jinak může být přesvědčen, že ve skutečném světě (tj. po probuzení) neexistují, rozhovory, jež se uskutečnily s lidmi ve snu, si totiž lidé po probuzení nebudou pamatovat, tzn. přímo

před zrakovým pozorujícím subjektem se odehrává tak významná diskontinuita, že není možné hovořit o jistotě a jasnosti poznávaných předmětů³⁶.

Přes takto všeobecné zpochybnění světa však Descartes nachází dvě skutečnosti, jež zůstávají dle jeho názoru nezpochybněny. První skutečností je samo myšlení, druhou je geometrie, aritmetika a podobné obory³⁷. I když totiž může být podle Descarta nejisté, zda existuje to, co poznávající subjekt vnímá, či co myslí, že vnímá, stále zůstává zachována základní jistota, že subjekt vnímá, resp. myslí³⁸. „Cogito, ergo sum – myslím, tedy jsem“ zůstává pro Descarta napříště pevný bod, o který lze opřít další zkoumání světa³⁹.

Druhá pro Descarta nezpochybnitelná skutečnost je geometrie. Zákony geometrie dle něj platí jak v bdělém stavu, tak v našem snovém světě. Idea geometrie se u Descarta pojí s představou rozlehlosti. Svět, či jednotlivé fyzikální předměty jsou tudíž výsledkem jednotlivých prostorových modifikací hmoty, jež jsou spojeny společnou vlastností – prostorovou rozlehlostí. Tato v podstatě matematizace přírody dává v rámci Descartova myšlení smysl – protože jediná jistota je naše myšlení, a je-li také geometrie nepochybně jeho součástí, pak jediný nezpochybnitelný fakt, který lze z jevů extrahovat bez ohledu na jejich podstatu, je geometrická vlastnost.

4.2. Důsledky Descartova modelu mysli pro právo

Descartovo myšlení přetrvalo v naší civilizaci a zanechalo v ní nepřehlédnutelné stopy, ale také své vnitřní rozpory. Můžeme je vypořádat v pojetí subjektivity, které se promítá i ve Všeobecné deklaraci lidských práv, příp. v Listině základních práv a svobod

³⁶ Srov. DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-036-X, str. 31.

³⁷ Srov. tamtéž, str. 33: „Neboť ať už bdím či spím, dvě a tři je dohromady pět a čtverec nemá více stran než čtyři a podle všeho není možné, aby na tak zřetelné pravdy padlo podezření z nepravdivosti.“

³⁸ Pro Descarta je pojem myšlení širší, než jak jej používáme dnes, a blíží se spíše některým pojetím buddhismu. Myšlení není jen tiché mluvení uvnitř sebe sama či představování, nýbrž veškeré pohyby mysli, tj. i to, co bychom jinak mohli nazvat vnímáním. Srov. „Jménem ‚myšlení‘ chápu vše to, co se v nás vědomých děje tak, že jsme si toho vědomi. A tedy nejen chápání, chtění a představování, ale též smyslové vnímání je zde totéž, co myšlení. Neboť říkám-li: ‚Já vidím nebo já chodím, tedy jsem‘, a toto chápu o vidění nebo o chůzi, které jsou prováděny tělem, závěr není zcela jistý. Mohu se totiž domnívat – jak se to často stává ve snech –, že vidím nebo chodím, přestože nemám otevřené oči a nehýbu se z místa, a snad dokonce ani nemám žádné tělo. Ale závěr je zcela jistý, pokud to chápu o samotném vjemu čili o vědomí vidění nebo chůze, protože tehdy se to týká mysli, jež sama smyslově vnímá či myslí, že vidí nebo chodí.“ In: DESCARTES, René. *Principy filosofie*. Praha: Filosofie – nakladatelství filosofického ústavu AV ČR, 1998. ISBN 80-7007-120-6, str. 17.

³⁹ Srov. DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-036-X, str. 39.

v ČR. Je jím zásadní rovnost všech lidí, kteří mají svá nezadatelná a nezcizitelná základní lidská práva.

Jediné, co totiž nepodléhá pochybnosti při Descartově dotazování je ono „Já“, které myslí, a tedy je. Toto „Já“ nakonec zůstává jako ideální, čisté „Já“ bez konkrétního obsahu a naplnění. Je-li totiž přijata Descartova myšlenka, že jedinou jistotou je myslící subjekt sám – a geometrie, pak jednotlivé psychologické obsahy, pohnutky a cíle jakožto předměty myšlení nejdou geometricky uchopit a jsou naším myšlením zatlačovány na ontologický okraj naše světa, jako něco, co se nemusí brát vážně a co není jisté a nepochybné. Každý může dospět k úvaze, že za jiných okolností, kdyby prožil jiné věci a některé události by se nestaly, by byl „jiným“ člověkem, tj. obsahy jeho mysli by byly jiné. Stále lze však v této myšlence udržet totožnost sám se sebou skrze pojem ideálního, čistého⁴⁰ „Já“.

Pokud si subjekt uvědomí své „Já“ jako čisté „Já“, je schopen toto „Já“ nahlédnout i u subjektu jiného, a ve smyslu tohoto čistého „Já“ konstatovat podobu a rovnost. Z rozvoje naší racionality vyrůstají základní lidská práva, jež přirozeně náležejí všem rozumným bytostem.

Pojem přirozenosti tak geometrizační a vytěsňování části našeho myšlení získal nový smysl, jež v minulosti neměl. Přirozenost, jako znak přírody, od slova „přirodit se“, „narodit se“, byla nahrazena novou, racionální geometrizednou přirozeností.

Tím se samozřejmě dostáváme k otázce, zda podstatou přirozenosti je to, že musí být poměrně složitě objevována. Představa ideálního, čistého já, tabula rasa⁴¹, přetrvává, ale nese si s sebou své slabiny.

Edmund Husserl zpochybnil ideu geometrizedce přírody, čímž se zpochybnila jedna ze dvou Descartových jistot. Druhé zpochybnění nastalo s příchodem ateismu a s opuštěním ideje Boha jako jednotící ideje světa. To narušilo vztah mezi

⁴⁰ zde se pod pojmy „ideální a čistý“ nemyslí morální hledisko, ale stav „Já“, které není spojeno s žádnými duševními obsahy jakožto předměty poznávajícího „Já“. V následující podkapitole si tento problém ještě zpřesníme – tím způsobem, že samotné obsahy vědomí lze sice považovat za jasné a rozlišené, a tedy za jisté, ovšem nepředstavují základní kritérium mysli, což je pro Descarta její nedělitelnost. Jednotícím a nezpochybnitelným prvkem je proto přeci jen ideální „čistá mysl“, poněvadž obsahy vědomí vždy souvisejí také s okolními, nejistými věcmi, a tak i jejich konkrétní význam je touto nejistotou poznamenán. Srov. DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-036-X, str. 121.

⁴¹ Jsem si vědom, že pojem je spojován s empiristickou filosofií Johna Locka, ale právě tento pojem i v onom Lockově smyslu považuji za skvělý racionální konstrukt. Čistý subjekt „tabula rasa“ nikdy nikdo empiricky neviděl, a skvěle proto zapadá do racionalistické řady čistých ideálních subjektů.

individualistickým subjektem a jeho okolím, jak bude rozebráno v následující podkapitole 4.4. Navíc ani není jisté, zda každý člověk je schopen provést jeho racionální meditaci a dopracovat se shodného výsledku⁴², což by mohlo narušit představu o shodném rozumu a shodné subjektivitě všech lidí.

4.3. Ideální „Já“ a jeho postavení jako subjektu práva

Domnívám se, že právě pojetí subjektu jakožto osoby ve smyslu fyzické osoby, tj. entity existující o sobě, přirozeně, do níž nelze libovolně nahlížet, kterou tudíž nelze ani ovládat, je to zásadní pojetí, na němž stojí současné právo našeho civilizačního okruhu. Fyzická osoba je totiž skutečnou osobou existující o sobě, prozatím stále není vyřešen vztah mezi lidským „Já“, (tj. tím, jak se člověk vnímá a prožívá, tím, že má vlastní duševní život, který je před jinými osobami skrytý) a okolním světem – dalšími subjekty a objekty v něm.

Jelikož zatím není schopen nikdo jednoznačně určit či vyrobit subjekt, zůstává nadále subjektem neovladatelnou silou.

Jakmile by se ale podařilo vyjádřit duševní život člověka do tak hlubokého detailu, že by např. bylo možné data o subjektu převést a uchovat na nějakém nosiči a poté je znovu reprodukovat, tj. subjekt by se stal pro jiný subjekt přehledným a uchopitelným objektem výzkumu a manipulace, pak by to samozřejmě vedlo k zániku rovnosti subjektů a pojetí subjektivity v dnešním smyslu, k rozpadu koncepce základních všeobecných lidských práv.

V takové situaci se ovšem nenacházíme a musíme konstatovat, že díky nedostatku informací o podstatě duševního života nelze předurčit, zda ke scénáři uvedenému v předchozím odstavci může v budoucnosti dojít.

⁴² Pro Descarta není tato otázka problémem a sám se jí zabývá. Ne všichni mohou být schopni nebo mohou mít čas provádět meditace jako on sám. Descartes je proto provádí za ostatní, přičemž ostatním ani nedoporučuje jeho meditace zbytečně opakovat. Stejně jako v jiných oborech lidské činnosti platí zásada dělby práce – stačí se spolehnout na kvalitu jeho výsledků a na nich stavět další systém vědeckého poznání.

Přesto ale pojetí „já“ jakožto čistého a prázdného ideálního „Já“ má své problémy. Tím, že toto pojetí není schopné vysvětlit, kudy vede hranice mezi „já“ a „nejá“⁴³, mezi vnějšími objekty a vědomím si pozorování objektu, není schopné určit ani vztah mezi ideálním, čistým „Já“ a vlastními duševními obsahy.

Vzniká konflikt, který by se dal přirovnat ke konfliktu mezi obsahem a formou. Subjekt o sobě na základě racionální meditace ví, že je čistým ideálním subjektem, a že i ostatní lidé jsou, dokonce v právním smyslu, také čistými ideálními subjekty, ví, že si s nimi je rovný, ovšem zároveň zjišťuje, že o těchto subjektech, ani sám o sobě, více neví.

Právě tento rozpor může být pro současné racionální pojetí demokratického právního státu větším nebezpečím než zánik subjektivity v důsledku vědeckofantastického pokroku. Lidská duše dokáže často nečekaně překvapit, a do mysli, ve které se zdál být klid, může náhle vpadnout iracionální část subjektu, a to o to snadněji, nakolik se člověk nezná a nezajímá se o sebe.

4.4. Postavení Boha v Descartově pojetí světa

Descartes se otázkou, jaký je vztah mezi myslí a jejími obsahy, resp. vztah mezi myslí a obsahy vně mysli, již jsme nastínili v předchozí podkapitole, sám obšírně zaobírá. Pokud je totiž mysl úplně jiné podstaty než tělo, a je od těla oddělená, vyvstává otázka, jaký vztah může mít mysl k okolnímu světu a jaký pro ni tento vztah vůbec může mít smysl.

Descartes předpokládá, že vše jasné a rozlišené je zároveň pravdivé, a proto i existující. Tato úvaha se však nemůže opírat pouze o vnitřní jistotu mysli.

Dle Descarta není nutné pochybovat o vnitřních obsazích mysli, je-li si subjekt vědom svých tzv. stavů⁴⁴, což je např. vůle či chtění, tyto stavy jsou dostatečně zřejmé samy o sobě a spadají do argumentu „cogito, ergo sum – myslím, tedy jsem“. Nejistota však přichází, položí-li si subjekt otázku po pravdivosti tzv. soudů, tj. po vztahu obsahu vědomí k vnějším věcem – zda věc, kterou subjekt vnímá ve svém vědomí, existuje nezávisle i mimo něj. Subjekt sice může mít dojem, že věc je nezávislá na jeho vědomí,

⁴³ Např. pokud Descartes pozoruje vosk, ví, že je toto pozorování jeho myšlením, ale není schopen určit, kde začíná vosk ve smyslu objektu a kde vosk ve smyslu výkonu jeho vědomí.

⁴⁴ Srov. DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-036-X, str. 55.

ovšem toto „přirozené“ poznání není dle Descarta výsledkem tzv. „světla poznání“, rozumu, není zcela jasné a rozlišené, a proto je nejisté.

Descartes k řešení tohoto problému využívá dva argumentační kroky. Prvním je užití nauky o příčinách. Přijímá myšlenku, že z hlediska tzv. příčiny účinné a příčiny celkové nemůže být v následku více reality než v příčině, protože bylo-li by to tak, tato realita navíc obsažená v účinku by zjevně vznikala z ničeho⁴⁵. Proto pokud by neexistovaly věci odlišné od mysli, vyvozuje Descartes, musela by jejich příčinou být mysl. Mysl ovšem všechny věci nezná, ani nedokáže tvořit věci kolem sebe, a proto jejich příčinou být nemůže. To samo ovšem nestačí ke stanovení kritéria pravdivosti, tj. k určení, kdy se ve svém pozorování subjekt mýlí a kdy nikoli, pozoruje-li věc vně mysli – a kromě „cogito ergo sum – myslím, tedy jsem“ zůstává vše nadále nejisté.

Druhý krok předpokládá racionální důkaz existence Boží, resp. bytí Boží. Zde Descartes využívá modifikovaný ontologický důkaz⁴⁶, a předchozí argument o příčině účinné a celkové využívá k posouzení, zda idea Boha může být pouze nejistým výmyslem, bájením subjektu, či zda fakt, že subjekt má ve své mysli ideu Boha, zároveň dokazuje, že Bůh jest. Boha Descartes definuje jako „jakousi nekonečnou, nezávislou, nanejvýš chápající, nanejvýš mocnou substanci, která stvořila jak mne, tak cokoli jiného, co existuje – pokud něco jiného existuje.“⁴⁷, a právě idea této nejvyšší dokonalosti dle Descarta ukazuje, že není původem ze subjektu, neboť subjekt sám nejvýše dokonalý není – je totiž schopen se vyvíjet a zdokonalovat. Již z ideje nejvyšší dokonalosti proto musí vyplývat, že tato idea i existuje (argument „cogito, ergo sum“), je tudíž i Bůh, neboť jeho neexistence by představovala nedokonalost, a – toto je podstatná součást argumentu opírající se o argument „cogito, ergo sum“ – při myšlení nejvýše dokonalého, které by neexistovalo, by bylo myšleno něco, co není myšleno. To však není možné, protože tímto postupem by bylo narušeno i základní pravidlo „cogito, ergo sum – myslím, tedy jsem“. Descartes znovu zdůrazňuje, že pokud něco jasně a rozlišeně mysl myslí, není možné – a není možné to

⁴⁵ Tamtéž str. 59.

⁴⁶ Ontologický důkaz Anselma z Canterbury, viz. Proslogion, in: ANSELM z Canterbury. *Fides quaerens intellectum*. Praha: Kalich, 1990. ISBN 80-7017-156-1. Lze proto říci, že se jedná o tradiční evropské myšlení, neboť tato myšlenka jev Evropě zachytitelná již v první polovině 11. století.

⁴⁷ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-036-X, str. 65.

způsobit ani Bůh ve své všemohoucnosti – aby se stalo, že v okamžiku, kdy subjekt něco myslí, to zároveň i nemyslí.⁴⁸

Další důsledek, který z uvedeného argumentu a definice Boha vyplývá, jest, že kromě toho, že Bůh jest, jest i pravdivý, neboť lež je dle Descarta též formou nedokonalosti.

A právě tento poslední důsledek je stavebním prvkem Descartova pojetí vztahu mysli a okolních věcí. Tímto stavebním prvkem je jsoucnost Boží, víra v jeho dobrotu a pravdivost, v to, že Bůh záměrně nelže a neklame. Je proto možné, že se člověk o okolních věcech může mýlit, ale přinejmenším má naději, že celek světa je pravdivý, že se lze k této pravdě blížit a má smysl ji hledat – lži proto budou časem překonány.

Bytí Boha je stavebním kamenem Descartovy myšlenkové soustavy, který spojuje jinak zcela vyhraněný, nedělitelný subjekt (mysl, která je nedělitelná svou podstatou, a tím oddělena od ostatních věcí) s okolním světem. Subjekty jsou sice odděleny od svého okolí, od věcí i od ostatních subjektů, ale má smysl toto okolí hledat a poznávat, a v principu existuje víra opírající se o Boha, že toto poznání možné je.

4.5. Srovnání Descartova modelu pojetí mysli s modelem mysli ve státě, který se neváže na výlučnou ideu náboženskou

Smyslem následujícího srovnání je srovnat modelový příklad státu, ve kterém žijí individualisticky ladění občané ve smyslu vyhraněného individualismu a který vyznává zásadu nevázaní se na žádné výlučné ideologie a náboženství, s modelem mysli u Descarta. Srovnání je především třeba uvést upozorněním, že fakt, že se nějaký stát neváže na náboženství či výlučné ideologie, neznamená, že by se na ně nevázáli jeho občané. Ve státě nevážajícím se na výlučnou ideologii či náboženství proto mohou žít vyhranění

⁴⁸ „Kdykoli e však obracím k věcem, které mám za velmi jasně vnímané, přesvědčují mne tak rozhodně, že sám od sebe začnu chrlit tyto výrazy: ať mne klame, kdo může, přece nikdy nezpůsobí, abych byl nic, budu-li si myslet, že jsem něco, nebo aby bylo někdy pravda, že jsem nikdy nebyl, když nyní je pravda, že jsem, nebo snad dokonce, aby dvě a tři bylo dohromady více či méně než pět a podobně, v čemž poznávám zjevný spor.“ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-036-X, str. 53.

individualisté, kteří mohou vyznávat podobný model mysli, který představil Descartes, a podobné vysvětlení vztahu mysli a okolního světa. Přesto však existuje rozdíl mezi tímto státem a státem, který rovnou do svého právního řádu implementuje ideologickou či náboženskou doktrínu a opírá se o ni⁴⁹. Předně stát, který se na žádnou ideologii či náboženství neváže, sice může chránit svobodu vyznávat jakékoli náboženství, může deklarovat, že uznává náboženství jako jakousi pro jedince soustavu vyšších hodnot, ovšem konkrétní hodnoty nepromítá bezprostředně do právního řádu, a tak tyto údajně či potenciálně „vyšší hodnoty“ (vyšší alespoň z pohledu vyznávajícího subjektu) neprosazuje a jejich dodržování nechrání. Toto nechránění může mít za důsledek omezení vlivu těchto hodnot v rámci sociálního systému.

Ve státě, který vyznává pluralitu názorů a poznání, a zároveň nemá žádnou sjednocující nejvyšší ideu, se mohou snadno ve zvýšené míře vyskytovat občané, kteří budou vyhraněnými individualisty s modelem mysli, který jsme představili u Descarta, a zároveň bez nejvyšší ideje, tj. představy Boha, která by byla schopna integrovat do sebe vyhraněnou individualitu – mysl a věci a ostatní subjekty, od nichž je tato mysl zcela oddělená, neboť je v této myšlenkové soustavě od věcí zcela jiné podstaty. Výsledkem důrazu na pluralitu bez sjednocující myšlenky může být postupná desintegrace společnosti. Tato desintegrace vzniká mimo jiné z nedostatku odpovědi, kdo je suverén, tj. ten, kdo fakticky vládne.

Buď je totiž suverénem nějaký člověk či skupina lidí, např. monarcha či parlament⁵⁰, nebo jím může být idea⁵¹, která těmto osobám vládne např. tím způsobem, že ji vyznávají tyto osoby či širší okruh dalších osob.

⁴⁹ Srov. např. KROPÁČEK, Luboš. Duchovní cesty islámu. Islámské právo. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-821-5, str. 117.

⁵⁰ Srov. např. HOBBS, Thomas. Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 129.

⁵¹ Tento názor se může zdát kontroverzní, opět např. Hobbes s takovýmto názorem ne zcela souhlasí. Zabývá-li se církevní mocí, argumentuje způsobem, že apoštolové coby poslové Ježíše Krista (tj. z křesťanského pohledu Božího Syna a osobou Boží Trojice) byli jím poslání, aby zvěstovali Boží Království, tj. aby vykonávali učitelský úřad, nikoli aby vládli pomocí zákonů a donucovali lidi coby suverén. Na druhou stranu uznává přímo Boha jako suveréna a krále Židovského národa, jenž vládl nikoli pouze přirozeným řádem, ale politicky, a to nikoli zprostředkovaně, ale přímo jeho. Bůh měl dle Hobbese na zemi samozřejmě své náměstky (např. Samuel, Mojžíš), kteří jej zastupovali, ale králem a suverénem byl on sám. Dle Hobbese může existovat i přímá vláda Boží bez zástupců, což byl dle něj případ prvního pokolení lidí, biblického Adama a jeho potomků. Myšlenku, že by Bůh či nějaká jiná idea mohla kralovat bez zprostředkování konkrétních lidí v podobě monarchy, parlamentu či oligarchů, proto nelze zcela zavrhnout, a bude potřeba se jí v následujícím textu dále věnovat. Srov. HOBBS, Thomas. Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 279n a 338n.

Můžeme samozřejmě předpokládat sjednocující účinek i u jiných idejí, které občané státu považují za důležité, z hlediska Descartova přístupu k věci lze však vyvodit závěr, že bez nejsilnější jednotící ideje budou i tyto méně silné ideje podléhat odstředivým tendencím, ovšem pomaleji, a společnost bude mít tendenci se i při jejich působení, byť pomaleji, disociovat.

Kapitola 5. Model mysli C. G. Junga

V této kapitole si popíšeme některé alternativní modely mysli, které představují teorie konkurující Descartově pojetí mysli coby entity oddělené od okolních věcí, osob a vyhraněně individuální.

Jung přistupuje k poznání lidské mysli odlišnou metodou než Descartes. Na rozdíl od něj neprovádí racionální filosofickou meditaci, nepředpokládá pouze racionální konstrukce a argumenty, a místo ní volí empirickou metodu. Jeho základním východiskem je pozorování a indukční metoda.

Jung podotýká, že jednotliví myslitelé až po 17. století pojmají duši člověka jako něco bytostně známého, co není nutno dále zkoumat, byť je dle Jungova názoru možné, že výpovědi jednotlivých myslitelů o podstatě duševna (výpovědi o mysli) již mohou být psychologicky podmíněné a jako takové tyto výpovědi již mohou být psychologickými fenomény a symptomy určitých psychických podmínek, tudíž je nutno s nimi tak i pracovat resp. tuto možnost vždy alespoň předpokládat.⁵² Při uvědomění si této možnosti vzniká problém definice v kruhu, neboť definovaná věc je definována na základě sebe sama. Jung proto otázku po definitivní podstatě duševna nechal otevřenou a duševno nahlíží jako široké moře, nevyčerpatelný objekt výzkumu, které v sobě skrývá další doposud netušené možnosti a objevy⁵³. Tím se svým přístupem liší od Descarta, který raději založil subjekt na nalezení jistoty, přičemž cenou za tuto jistotu bylo odříznutí subjektu od okolních věcí i dalších subjektů. Pro Descarta je proto obtížné vysvětlit spojení mysli a těla, a těla s obsahy mysli. Jung naproti tomu zůstává v nejistotě, což mu ale umožňuje empirickou metodou sledovat obsahy mysli⁵⁴.

5.1. C.G.Jung a pojem nevědomí

Jung se při zkoumání duševna zabývá jevem, který Descartes při definici mysli nechává stranou – zapominání. Jeho pozornosti neuniká otázka, co se děje s duševními

⁵² Srov. JUNG., Carl Gustav. Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. ISBN 80-85880-16-4, str. 8.

⁵³ Tamtéž, str. 18.

⁵⁴ V podstatě jde i o otázku svobody jednotlivce. Descartes předpokládá, že myslí, ke které se dopracoval svou racionální meditací takřka za všechny lidi na světě, disponuje každý člověk, a to i když o tom nemusí ani vědět. Tzn. Každý člověk je subjektem odděleným od okolního světa, což mu přináší důležitou vlastnost: svobodu. Přístup Junga je takový, že Descartovu meditaci by označil za výsledek psychologického procesu, svobodu individua by uznal, ovšem považoval by ji za výsledek individuálního procesu, tj. reálně takovou svobodou nedisponují všichni jedinci, byť v potenci je možné, že ano.

obsahy, pokud je vědomí přestane vnímat, např. tím, že je zapomene. Z běžné zkušenosti lze dokázat, že duševní obsah, který zmizel z vědomí, se může znovu objevit – může být rozpomenut. Lze proto předpokládat, že duševní obsah existoval i v době, kdy nebyl obsahem vědomí. Odpovědí na tuto otázku je pojem nevědomí, jakožto pracovní model, nikoli definitivní vysvětlení.

Nevědomí je pro Junga všechno to, co subjekt ví, na co však momentálně nemyslí, vše, čeho si byl kdy vědom, ovšem aktuálně je zapomenuto, vše, co je vnímáno smysly, ale subjektem zůstává nepovšimnuto, vše, na co člověk bezděčně myslí nebo co cítí, aniž by si to ostře uvědomoval, vše, co se v subjektu připravuje, ale bude uvědoměno později. Toto vše je pro Junga obsahem nevědomí.⁵⁵

Zároveň odmítá představu, že by vše, co není uvědoměno, mělo pouze fyziologickou podstatu.

Podobně uvažuje Emile Durkheim při úvahách o paměti. Přestože je dle Durkheima již všeobecně rozšířeno přesvědčení, že vědomí představuje samostatnou entitu a není pouhým epifenomémem fyzického světa, tj. mozku, o paměti (v případě našeho zkoumání o nevědomí) existuje o tomto pochybnost a nadále je velmi zakořeněná představa, že paměť je uchovávána v mozku jako na fyzickém nosiči a informace jsou zvláštním, nevysvětleným způsobem z tohoto fyzického nosiče přenášeny do vědomí.⁵⁶

Proti této představě staví Durkheim argument, že pokud by psychická realita mimo vědomí zcela vymizela a transformovala se ve fyzickou realitu, tj. již by nebyla duševnem, nebylo by možné vysvětlit identitu pamatovaného obsahu – jak by vědomí poznalo, že informace, které k němu plynou zpět z fyzické reality a transformují se ve vědomý obsah⁵⁷, jsou identické s těmi, které byly v minulosti vědomím zapomenuty; vědomí by je totiž nemělo s čím srovnat.⁵⁸ Obsahy vědomí tudíž podle Durkheima musí existovat jakožto určité psychické struktury i poté, co opustí vědomí. Představy se proto dle Durkheima uchovávají jako představy, a proces vzpomínání je vyvstání těchto představ zpět ve

⁵⁵ Srov. JUNG., Carl Gustav. Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. ISBN 80-85880-16-4, str. 38.

⁵⁶ Pokud by někdo byl na pochybách i o tom, zda je vědomí epifenomémem a samo není jen pohybem elektronů v mozku, může použít tzv. ockhamovu břitvu, založenou na principu, že entity se nemají zmnožovat více, než je nutné. Vědomí je našemu poznání dáno primárně, představa elektřiny a nervových drah je až sekundární představa jakožto výsledek určitého typu uvažování. Má-li se proto ockhamovou břitvou myšlenkově oříznout nějaká nadbytečná entita, měla by to být představa mozku. Vědomí je schopno pracovat i bez této představy, opačně to zatím učinit nelze. Srov. také DURKHEIM, Émile. Sociologie a filosofie. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998. ISBN 80-85850-57-5, str. 19.

⁵⁷ Tj. rozvzpomenuté informace

⁵⁸ Srov. tamtéž str. 20.

vědomí.⁵⁹ Od tohoto argumentu je už jen krok k vytvoření pojmu kolektivního vědomí, resp. kolektivního nevědomí.

5.2. Kolektivní nevědomí

Dle Junga kromě oblasti osobního nevědomí existuje i nevědomí kolektivní. Od osobního se liší tím, že je kolektivního a neosobního charakteru. „Zatímco osobní nevědomí se skládá hlavně z obsahů, jež byly svého času vědomé, avšak z vědomí zmizely tak, že byly buď zapomenuty nebo vytěsněny, obrazy kolektivního nevědomí ve vědomí nikdy nebyly, a nebyly tudíž nikdy získány individuálně, nýbrž za svou existenci vděčí výhradně dědičnosti.“⁶⁰ Toto kolektivní nevědomí se individuálně nevyvíjí a „sestává z neexistujících forem, archetypů“⁶¹, jež si lze uvědomit až sekundárně a jež dávají obsahům vědomí přesně vyznačenou formu.⁶²

Podobnou cestou se ve svých úvahách ubírá i Durkheim. Analogicky, jako vnímá vztah mezi fyzickými a psychickými fakty, vidí i vztah mezi fakty psychickými a sociálními. Možnost předmětů vědomí existujících mimo vědomí jsou předpokladem pro myšlenku sociálních faktů. Jednotlivé myšlenky mohou dle tohoto předpokladu existovat nezávisle na individuálních vědomích a společně vytvářejí sociální agregát, který je na individuálních subjektech nezávislý, který se však v individuálních subjektech projevuje.⁶³ Stejně jako se fyzické fakty mohou objevovat jen v subjektivní psychice, neboť bez subjektivního vnímání není o fyzických faktech vůbec možné hovořit, resp. není možné je pozorovat, a právě díky působení psychična dochází k uspořádání fyzických faktů do smysluplného světa, obdobnou pořádací funkci mají dle Durkheima i sociální fakty vzhledem k psychickým. Díky svému nezávislému postavení může sociální fakt ovlivňovat fakt psychický, a působit i proti vůli individuálního vědomí.⁶⁴ Toto pořádací působení na vůli individuálního vědomí má proto za následek, že si vědomí žádného násilného společenského tlaku nemusí být vědomo a může mít pocit, že se rozhoduje svobodně a

⁵⁹ Srov. tamtéž str.30.

⁶⁰ JUNG., Carl Gustav. Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. ISBN 80-85880-16-4, str. 148.

⁶¹ Archetyp, od slov arché – starý, prastarý, a typus – typ, vzor. Srov. také tamtéž, str. 98n.

⁶² Tamtéž, str. 148.

⁶³ „Abychom se dozvěděli, čím tato výslednice je, musíme vzít v úvahu sociální agregát jako celek. To on myslí, cítí, chce, přestože může cítit, myslet a konat jen prostřednictvím jednotlivých vědomí.“ DURKHEIM, Émile. Sociologie a filosofie. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998. ISBN 80-85850-57-5, str. 40.

⁶⁴ Tuto vlastnost označuje Durkheim jako společenský tlak. Srov. DURKHEIM, Émile. Pravidla sociologické metody. Praha: Orbis, 1926, str. 36.

samo.⁶⁵ Tento Durkheimův pohled doplňuji jako argument, že Jung není v tomto pojetí osamocený, a přestože dle mého názoru neodpovídá běžnému pohledu na vědomí či paměť, ani obecným lidovým představám o lidské duši, příliš zvláštní a ojedinělý není. Dle mého názoru se jedná o pracovní model, který stojí za to brát vážně jako smysluplnou alternativu při úvahách o lidské individualitě a má smysl s ní např. při legislativní tvorbě počítat.

5.3. Srovnání Descartova a Jungova pojetí individuality

Individualitu u Descarta jsme již definovali dříve a představili jsme si ji jako úplnou oddělenost a co do ontologické podstaty vymezenost proti světu věcí. Descartovy subjekty jsou proto vyhranění individualisté, jejichž vztah k jiným subjektům je pro ně samé značně nejistý. Lze obecně říci, že vyhraněný individualismus přistupuje k ostatním subjektům s odstupem a rozhodně jeden subjekt nesplývá s jiným.

Jung k problému individua přistupuje jiným způsobem. Pojem subjektu bychom mohli u Junga definovat přes společnou souhru vědomí a nevědomí, které dohromady vytvářejí více či méně harmonický celek. Každá osoba je sice individualitou, ovšem každá v jiné míře. Osoba s menší mírou individuality je osoba, jejíž duševní život je výrazně určován kolektivním nevědomím, tj. archetypy, aniž by si toho tato osoba byla vědoma, tj. aniž by došlo ve vědomí k uvědomění nevědomých obsahů, jimiž je toto vědomí determinováno. I samo individuální vystupování a sebezpůsobování je ovšem důsledkem archetypálního působení, subjekt může ve společnosti hrát určité role a může mít o sobě určité představy, kým je, ovšem z pozadí může být tento postoj pouze důsledkem nevědomého procesu - pak se dle Junga jedná o tzv. archetyp persony⁶⁶, tj. jedná se o určitou masku, o soubor představ, které o sobě subjekt má a pomocí nichž vystupuje i směrem do světa k ostatním lidem. Nelze ovšem říci, že je člověk vnitřně svobodný.

Proces individuace ovšem neznamená, že by se člověk nějakým absolutním způsobem oddělil od moci archetypů a stal se na nich nezávislý. Archetypy jsou dle Junga jakési „hnací motory“ duše, zdroj energie, který rozpohybovává lidskou duši, jež by se jinak zastavila ve svém odvěkém sklonu k lenosti. Z tohoto pohledu o archetypech Jung

⁶⁵ Srov. např. DURKHEIM, Émile. Sociologie a filosofie. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998. ISBN 80-85850-57-5, str. 37 a 43. „Chvějí-li se všechna srdce souhlasně, není to následkem shody spontánní a předem určené; ale je to proto, že táž síla jimi pohybuje stejným směrem. Každý je unášen všemi.“ (str.43)

⁶⁶ JUNG, Carl Gustav. Výbor z díla III. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. ISBN 80-85880-18-0, str. 50.

hovoří jako o faktorech⁶⁷ a nemělo by smysl se od nich separovat. Individuace proto znamená „stát se svým bytostným já“, a tak individuace „znamená tak říkajíc lepší a úplnější naplnění toho, k čemu je člověk kolektivně určen. (...) Zvláštnost individua bychom v žádném případě neměli chápat jako cizorodost jeho podstaty nebo jeho komponent, nýbrž mnohem spíše jako zvláštní poměr směsi nebo jako postupný diferenciální rozdíl funkcí a schopností, které samy o sobě a pro sebe jsou universální.“⁶⁸

Můžeme proto konstatovat, že ze srovnání Junga a Descarta vyplývá, že v Jungově pojetí nestojí subjektivita proti kolektivitě, ale je „správně“ naplněnou možností kolektivity, která by jinak byla ochuzená o podstatné funkce. Jungův individuální subjekt však na rozdíl od Descarta není ontologicky oddělen od celku.

5.4. Subjekt, individualita a svoboda

Z výše řečeného můžeme uskutečnit první vývody týkající se lidské svobody. Pojmeme-li subjekty „descartovsky“, je s tímto oddělením spojována i neomezená možnost svobody, neboť z hlediska jejich myšlenkové konstrukce není nic, co by je omezovalo, subjekt se vydělí z okolního světa a existuje pro sebe a o sobě – stane se osobou. Descartovsky očištěná „čistá mysl“ je subjekt připravený resp. schopný naplnit se rozličným obsahem.

Jungovy úvahy naproti tomu vedou tím směrem, že otázka svobody a nesvobody nevede po linii protikladů individualismus – kolektivismus. I u Junga platí, že svoboda se lze uskutečňovat jen v individualitě, ale na základě jeho pojetí, že individuace spočívá v dobře vyladěném poměru universálních, kolektivně dostupných komponent svoboda nespočívá v oddělení subjektu od celku a ve sledování svých zájmů, ale v dobře vyladěném vztahu k oblasti kolektivního nevědomí. Svobodný by byl takový subjekt, jehož vědomí dokáže účinně vzdorovat náporu nevědomých obsahů snažících se ovládnout jeho vědomí.

Zaregistrovat ovšem můžeme jiný problém, který může teoreticky ukazovat na úskalí v Jungově konstrukci, ale mohou také odkazovat na možnosti subjektu uvnitř systému archetypů v kolektivním nevědomí. To, na co poukazuje i Durkheim, tj. že vědomí je strukturováno sociálními fakty, přičemž nemusí cítit žádný tlak a může mít pocit, že jedná svobodně, se může stávat i z hlediska Jungovy teorie. Jung popisuje stavy zaplavení

⁶⁷ Factor od lat. Slovesa facere – činit, tj. to, co něco činí. Srov. JUNG., Carl Gustav. Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. ISBN 80-85880-16-4, str. 121.

⁶⁸ JUNG, Carl Gustav. Výbor z díla III. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. ISBN 80-85880-18-0, str. 70.

vědomí archetypy kolektivního nevědomí, přičemž části subjektů na základě tohoto zaplavení naroste vědomí jejich subjektivity, přičemž se stávají dle jejich individuálního pocitu „božštějšími“ a „mocnějšími“⁶⁹. V důsledku toho může vzrůst i pocit jejich svobody. Přesto jsou tito lidé, mající pocit, že jsou bohy, mnohdy pacienti psychiatrických ústavů. Tímto vzniká problém neverifikovatelnosti rozlišení mezi svobodou či svobodou zdánlivou ze subjektivního hlediska⁷⁰. Lze se ovšem analogicky dobrat i závěru, že pouze vyhraněně individualistické vědomí, které není korigováno žádnou další soustavou norem, může mít i společenské konsekvence spočívající v patologických stavech této společnosti. Interpretace svobody subjektů bez dalších normativních regulativů (např. dobré mravy v obchodním právu) proto může mít na stát disociační účinky.

Z Jungova pojetí subjektu lze také odvodit, že subjekty nemusejí při vhodné konstelaci faktorů vnímat rozpor mezi individualitou a kolektivitou a posilování role kolektivu ve společnosti nemusejí brát jako ohrožení své svobody. Na legislativní úrovni lze při tomto pojetí očekávat snížený zájem o ochranu individuálních práv, resp. sníženou rezistenci při jejich omezování⁷¹.

Naopak lze očekávat, že subjekty v Descartově pojetí se budou proti posilování role kolektivu vymezovat, neboť by nabourával jejich oddělenost, což by narušovalo základ jejich sebepojetí.

V následující kapitole vliv tohoto fenoménu na právo rozebereme i z pohledu suverenity.

5.5. Individualita, stát a náboženství

Srovnáme-li Descartovu konstrukci mysli a jejího vztahu ke světu s Jungovou, můžeme si všimnout podobnosti týkající se role božství v tomto vztahu. Idea racionálně zdůvodněného Boha, přesto však idea Boha, má pro Descartovu konstrukci zásadní význam. Ani Jungovy archetypy nejsou nábožensky indiferentní v tom smyslu, že setkání s archetypy je vždy numinózní⁷². Lze z toho vyvodit závěr, že při zkoumání individuality

⁶⁹ Srov. např. JUNG, Carl Gustav. Výbor z díla III. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. ISBN 80-85880-18-0, str. 33.

⁷⁰ Může to být ovšem již důsledek racionalizovaného vztahu k abnormalitám, vyjádřeného v problému uvězněného šílenství. Srov. FOUCAULT, Michel. Dějiny šílenství. Praha: Lidové noviny, 1994, str. 32. Viz dále v textu.

⁷¹ Např. lze očekávat, že při kolektivizaci duševní může docházet k omezování individuálních majetkových práv.

⁷² Z latinského „numen“, božství.

nelze individualitu vytrhnout z jejího poměru k celku a z jejích představ o hodnotách nejvyšších.

Navážeme-li na úvahy o státu nevázajícím se na výhradní ideologii či náboženství, můžeme učinit prozatím ten závěr, že i model mysli navazující na Jungovy úvahy předpokládá existenci oblasti, jež má numinózní charakter, a již se proto právní řád bude dotýkat v oblasti úpravy vztahu státu k náboženství a ideologiím. Vznikne proto tentýž problém se suverénem, který byl popsán již v kapitole u Descarta, tj. stát, který se na žádné náboženství neváže a nepředepisuje, které náboženství se má vyznávat či která ideologie je ta jediná správná, umožňuje jednotlivcům, kteří nejsou spojeni společnou ideou Boha, mít tyto hodnoty navzájem rozdílné. Jelikož ale pro občany státu náboženské motivy mohou mít silnější charakter než vztah ke státní moci, stát, který se vědomě neváže na žádnou výlučnou ideologii či náboženství, se vzdává části své suverenity, neboť uznává existenci další, potenciální moci, která pro regulaci chování občanů může být stejně silná.⁷³

Můžeme proto konstatovat, že způsob pojetí mysli (Descartes, resp. vyhraněná individualita vs. Jung) nemá bezprostřední vliv na samotnou existenci výše popsaného problému vztahu státu a náboženství. Vliv však toto pojetí může mít na dynamiku vyústění tohoto problému.

Předpokládáme-li vyhraněnou individualitu, jež je oddělená od okolních věcí a osob, můžeme předpokládat, že disociační tendence ve společnosti sice budou existovat, ale jejich vliv nemusí být příliš značný. V tomto modelu můžeme uvažovat situaci, kdy individuální subjekty jsou stejné, především v tom, že jsou od sebe oddělené, řeší své individuální zájmy, o nichž ovšem zároveň pochybují, a jejich různá duševní pnutí je mohou vést tu jedním směrem, tu jiným, ovšem vždy se statisticky ty různé individuální tlaky a síly vzájemně negují, takže pokud se co do počtu většina subjektů ze záhadného důvodu zcela neradikalizuje, nenastane válka všech proti všem ve smyslu Hobbese⁷⁴. Z pohledu zákonodárce se nejeví potřebné proto ideologickou či náboženskou oblast významně regulovat, kromě zachování možnosti každého svobodně si vyznávat, co chce.

V Jungově modelu mysli může mít obdobná situace odlišnou dynamiku, a výsledek. Jelikož má subjekt v Jungově pojetí svou vědomou i nevědomou část, a nevědomá část se

⁷³ Hobbes je např. toho názoru, že suverén je jakožto suverén oprávněn určit jednotný způsob veřejného uctívání Boha. Tím se forma veřejného uctívání stane politickým zákonem, což na jednu stranu omezí část občanů v možnosti veřejně uctívat Boha formou, již si přejí, ale zároveň se stane tato otázka otázkou politických zákonů, již lze politicky řešit. Upozorňuje zároveň, že vzdání se této možnosti je jeden z faktorů, který stát oslabuje a vede k jeho rozkladu. Srov. HOBBS, Thomas. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 253 a 227.

⁷⁴ HOBBS, Thomas. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 89.

nesestává pouze z osobního vědomí, nýbrž i z nevědomí kolektivního, lze předpokládat, že velká část občanů bude ovlivněna shodným působením archetypu, který je navíc bude svým numinózním charakterem přitahovat⁷⁵. Zákonodárce proto může mít pocit, že nemusí situaci regulovat, až do okamžiku, než zjistí, že není oprávněn nadále vydávat zákony, neboť jeho suverenita se přenesla na osobu, která vydává zákony náboženské či ideologické.

⁷⁵ Připomeňme si navíc roli archetypu jako faktoru, tj. toho, co činí, co rozpohybovává psychiku, tj. je to určitý zdroj duševní energie.

Kapitola 6. Vliv pojetí mysli na pojetí suveréna

Z předchozího srovnání lze vyvodit i způsob, jakým se jednotlivá pojetí mysli mohou projevit na pojetí suveréna.

V případě racionalistického pojetí, které dohledáváme u Descarta, můžeme předpokládat, že subjekt, který se racionálně definuje, a svou mysl prožívá jako oddělenou od ostatních, bude uznávat za jiný subjekt pouze subjekt, který jím může být racionálně definován, tj. subjekt člověka, přičemž bude předpokládat, že i jiné subjekty pobývají ve světě od sebe navzájem odděleny. Takovéto vidění světa, pokud samozřejmě není přemazáno viděním světa jiným, nepřeje situaci, aby za subjekt bylo považováno něco, co nelze racionálně definovat, resp. nemusí být pro individuální subjekt jasně a zřetelně rozlišitelné. Zároveň je třeba vzít v úvahu, že pro mnohé lidi jsou jasně a zřetelně rozeznatelné jen některé velmi zjevné znaky, a pokud subjekt, se kterým se setkají, tyto znaky nevykazuje, není ani jako subjekt rozeznán a je považován za objekt.

Velmi snadno by se proto mohlo stát, že např. myslivec by v lese zastřelil podivné a děsivé zvíře, jež se k němu podezřele blížilo, právě z toho důvodu, že byl schopen rozpoznat jasně a zřetelně, že se nejedná o zvíře, které by kdy viděl a které by v lese žilo, a lékaři by při pitvě toho zvířete zjistili, že se jednalo o velmi těžce tělesně zdeformovaného člověka, který měl tu smůlu, že se vydal do lesa houbařit a potkal myslivce, jenž mu coby subjektu a společenskému partneru neumožnil se vyjádřit a uplatnit svá ústavní práva na život, neboť nebyl na základě velmi vágních znaků jako subjekt rozpoznán.

6.1. Lévinasovo Já, Ty a ono

Problém, který jsem nastínil v předchozím odstavci, velmi dobře vyjadřuje Emmanuel Lévinas. Všimá si toho, že existuje rozdíl mezi tím, jak s druhým mluvíme a jak o něm hovoříme v jeho nepřítomnosti, tj. když jej převedeme jazykově do třetí osoby. Smyslem rozhovoru, komunikace s Druhým, je právě realizace možnosti nechat Druhého být Jiným, tj. uznávat a vnímat jej jako Jiného. Situace, kdy Druhý stojí proti mně, tváří v tvář, je pro Lévinase odlišná od situace, kdy je někdo pouze „vedle mne“, kdy jej mohu uchopit, manipulovat s ním, přetvářet jej, zacházet s ním jako s předmětem. Jedná se o

odlišné existenciální mody. V rozmluvě s Druhým k Já promlouvá Nekonečno. Paradoxnost subjektu spočívá dle Lévinase v možnosti setkat se s Nekonečnem, tj. s Druhým, tj. s někým, kdo Já přesahuje a není jím, a přesto je v subjektu Já přítomen. Podle Lévinase důležitou vlastností subjektivity je, že dokáže uskutečnit nemožný požadavek obsahovat víc, než je možné obsáhnout.⁷⁶ Druhý je ten, kdo vzdoruje tematizaci Já, kdo je schopen vzdorovat převedení na pojem a kdo je schopen rozmluvy s Já, kdo může přerušovat a znovu počínat rozhovor⁷⁷.

Tyto tematizace ukazují, jak obtížné je definovat subjektivitu způsobem, aby se dala taková definice právně aplikovat ze strany individuálních adresátů práva. I v tomto úskalí, tj. v nejasných konturách subjektu, kdy subjekt je v posledku vnímán jen na základě vágních znaků⁷⁸, může být příčina, proč mohou být lidé snadno naklonitelní k prosazování nerovného postavení některých subjektů (např. rasismus), a to z toho důvodu, že jsou zvyklí posuzovat se více „ve třetí osobě“, tematizovat druhého člověka jako předmět s několika málo specifickými znaky více, než spolu rozmlouvat.

Pokud bychom přijali myšlenku, že člověk je v základu intersubjektivní bytost, jež si své „Já“ i předmětnou představu o druhých buduje až pomocí vžitých racionálních konstrukcí, bylo by možné přijmout i tvrzení, že suverénem může být i jiná entita než osoba, resp. než člověk ve smyslu individuálního vědomí.

Lze totiž připustit jako možnost, že je-li představa vlastního „já“ psychologickou konstrukcí, a vlastní subjekt pokračuje i do oblastí, které „já“ nemusí mít pod kontrolou či je může vnímat jako od sebe oddělené právě z důvodu, že bylo jakožto oddělené vývojově konstruováno, nebo přijmeme-li jako možné, že lidská individualita je konstruována určitými kolektivními faktory ve smyslu Junga, tj. archetypálně, pak mohou samy tyto archetypy působit jako suverén, neboť budou nezávisle vykonávat svou moc.

Domnívám se, že je proto možné tvrdit, že suverénem mohou být i ideje, ideologie či náboženství, a že to je důvod, proč také společnost prochází etapami, ve kterých ideje, ideologie a náboženství vládnou.

⁷⁶ Tj. možnost setkat se s Druhým ve svém vlastním vědomí. Srov. LÉVINAS, Emmanuel. Totalita a nekonečno. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8, str. 14. Srov. ovšem také HUSSERL, Edmund. Formální a transcendentální logika. Praha: FILOSOFIA, 2007. ISBN 978-80-7007-250-9, str. 259. Husserl zde vnímá transcendentální subjektivitu, skrze nahlížení individuálního vědomí, jako transcendentální intersubjektivitu. Což by se dalo Lévinasovou řečí interpretovat jako předcházení vztahu k druhému před vlastním založením subjektivity ve smyslu Já. Já by potom bylo až výsledkem vývojového procesu vědomí, jakožto konstrukce, kterou se část původní, „širší“ subjektivity, vydělí a pomyslně uzavře od okolí. Descartova úvaha úplné separátnosti vědomí by byla vlastně z tohoto pohledu psychologickou fikcí.

⁷⁷ Srov. LÉVINAS, Emmanuel. Totalita a nekonečno. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8, str. 72.

⁷⁸ např. tělesných

6.2. Suverén, subjektivita a šílenství

Praktický příklad situace, kdy než s člověkem hovoříme o člověku, je setkání našeho rozumu se šílenstvím. Michel Foucault se ve svých Dějinách šílenství probírá historií pojmu duševní choroby, přičemž zastává názor, že pojem duševní choroby, tj. nemoci v moderním smyslu - určité poruchy organismu, jenž by bez této poruchy byl „normální“, zdravý, je důsledkem racionalizace pojetí lidského subjektu. Výsledkem této racionalizace je metodologická neschopnost naslouchat šílenství – řeči bláznů.

Moderní racionální člověk od osoby označené psychiatrickým stigmatem „osoba s duševní poruchou“ neočekává možnost smysluplného rozhovoru⁷⁹, což má své důsledky i v právní úpravě. Jednak se projevují v institutu omezení svéprávnosti⁸⁰ a dále v trestním právu.

Hlava V. Sankce zákona č. 40/2009 Sb., trestní zákoník, obsahuje dva druhy trestních sankcí – tresty a ochranná opatření. Smyslem je vyjmutí osob s duševní poruchou ze systému trestání, tj. ukládání trestů, neboť není-li soud schopen vést s osobou šílenou smysluplný rozhovor, předpokládá se, že by trest nebyl schopen naplnit svůj účel – tj. účel výchovný a nápravný. Přistupuje se proto k uložení ochranného opatření, jehož účel je ochrana společnosti, nesměruje ovšem bezprostředně vůči osobě, jež spáchala čin jinak trestný, ve smyslu, že by uložení ochranného opatření vyjadřovalo negativní hodnocení pachatele, byť důsledkem může být i jeho omezení na svobodě, „újma způsobená

⁷⁹ Srov. FOUCAULT, Michel. Dějiny šílenství. Praha: Lidové noviny, 1994, str. 3. V osvícenství se dle Foucaulta např. proměňuje představa šílenství jako výsledku působení démonických, pekelných sil na představu nemocného jako zvířete, ne-člověka, kterého je nutno jako zvíře spoutat a uvěznit. Srov. tamtéž str. 53. Středověké pojetí šílenství, které bylo více nahlíženo jako hřích zapříčiněný působením démonů, umožňovalo přes řešení etického rozměru rozhovor se šílenstvím, který lze v podstatě přirovnat k rozhovoru s démonem. Srov. např. i biblické vyhnání démonů Ježíšem z posedlého člověka – Ježíš v tomto příběhu s demony ovládající tělo posedlého hovoří, tj. démoni, šílenství, disponují vlastní subjektivitou. Srov. např. Markovo evangelium (Mk 1, 21n).

⁸⁰ Občanský zákoník č. 40/1964 Sb. ve svém § 10 stanovil, že „jestliže fyzická osoba pro duševní poruchu, která není jen přechodná, není vůbec schopna činit právní úkony, soud ji způsobilosti zbaví“, případně tuto způsobilost omezí. Současný zákoník č. 89/2012 Sb. připouští pouze omezení způsobilosti k právním úkonům, resp. svéprávnosti, ovšem zůstává otázkou, zda omezení dle zákona 89/2012 Sb. nebude často odpovídat svým obsahem zbavení způsobilosti k právním úkonům dle zákona 40/1964 Sb. Přesto je v nové právní úpravě znatelný posun od hovoření „o člověku“ k hovoření „s člověkem“. Filosoficky se proto nový občanský zákoník přiblížil Lévinasovskému pojetí, ve kterém redukce Druhého na Stejně, na objekt, odpovídá totalitě bytí, a proto nový zákoník svéprávnost pojmově pouze omezuje, byť může být omezena až na samé maximum, ovšem subjekt si zachovává nejvyšší míru subjektivity a nestává se z něj, alespoň pojmově, objekt práva jako při úplném zbavení způsobilosti k právním úkonům. Zvláště možnost subjektu vyjádřit se k jeho vlastním záležitostem způsobem, který odpovídá jeho možnostem, je výrazná změna a ukazuje na odlišnou tendenci právního vědomí oproti úpravě původní.

ochranným opatřením je pouze jeho průvodním jevem, nikoli však jeho hlavním účinkem a podstatným znakem“.⁸¹

Při descartovském pojetí mysli lze předpokládat, že vliv fenoménu šílenství na postavení suveréna nebude značný, neboť šílenství bude izolováno v odděleném subjektu a je projevem spíše toho charakteru, že jednotlivé oddělené vědomí je postiženo vadou, díky které se není schopno racionálně domluvit se svým okolím. Tím spíše jej k ničemu nemůže přesvědčit a významným způsobem pohnout.

Přijmeme-li ale ideu intersubjektivního vědomí, pak v setkání se šílenstvím můžeme zahlédnout temnou stranu suverenity⁸². I osoba stížená šílenstvím má do uspořádání společnosti co mluvit a má dokonce společnosti i co nabídnout. Především pojmem-li vědomí jako možnost setkání s Nekonečnem, s Druhým v Já, nelze nikdy přesně stanovit, kudy vede přesná hranice jinakosti. Stanovení této hranice se totiž děje v rozhovoru. Před samotným rozhovorem nelze určit, kde začíná prostor „normality“, racionality, a kde se jedná již o šílenství – toto rozhodnutí bude vždy založeno až rozhovorem. Může se proto i stát, že šílenost během rozhovoru zaplaví celý prostor Já, tj. i celý prostor státu.⁸³

⁸¹ Srov. JELÍNEK, Jiří. Trestní právo hmotné. Praha: Leges, s.r.o., 2009. ISBN 978-80-87212-24-0, str. 423.

⁸² A také naopak: výkon suverenity může být v závislosti na kontextu nahlíženo jako šílenství. Např. lotyšský prezident Karlis Ulmanis zemřel roku 1942 v psychiatrické léčebně v Krasnovodsku v dnešním Turkmenistánu, kam byl ve vší tichosti internován po anexi Lotyšska SSSR. V psychiatrické léčebně pobýval s diagnózou, že „trpí utkvělou představou, že je lotyšský prezident“. Neznámým faktem zůstává, nakolik byl se skutečným stavem věci seznámen běžný personál léčebny, neboť se jednalo o tajnou operaci sovětské tajné policie NKVD. Běžný personál mohl celou situaci prožívat tím způsobem, že vedle různých Napoleonů mají v léčebně pacienta, který si myslí, že je prezident. A na druhou stranu, co jiného může dělat prezident nezávislého státu, byť je v zajetí a v beznadějné situaci, než trvat na tom, že prezidentem nezávislého státu je. Tento tragický případ ovšem může dokládat, že hlava státu chovající se dle svých kritérií racionálně nemusí být v teritoriu jiného suveréna odlišitelná od některých forem šílenství. A opačně lze připustit, že šílenství může být jedním ze způsobů ustanovování nového suveréna. zdroj: 21.stoleti.cz/blog/2009/06/19/5-valek-na-které-se-zapomína/

⁸³ Zajímavou souvislost představuje názor Františka Koukolíka, že psychopati se dělí na úspěšné a neúspěšné. Ti neúspěšní končí ve vězení či nápravných ústavech, případně v psychiatrických léčebnách, ti úspěšní, přestože mají duševní vadu, sedí ve správních radách firem či vykonávají politické funkce. Viz přednáška na FF UK <http://youtu.be/nudcnJtc5Bw>. Znamená to, že v populaci je mezi subjekty vždy určité procento subjektů, které onu pomyslnou společenskou smlouvu mezi státem a jeho občany v některých bodech nerespektují – z části subjektů se stávají zločinci, a z té sofistikovanější části subjektů s podobným odhodláním nerespektovat zavedená právní pravidla se stávají osoby politicky činné. Zde srov. LÉVINAS, Emmanuel. Totalita a nekonečno. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8, str. 9. Schopní politici dokážou také nerespektovat zaběhlý status quo uznávaných hodnot, ovšem procesně efektivnějším způsobem jsou schopni využít protichůdnosti různých společenských hodnot ke změně stávajícího stavu – malá obchodní společnost, která nesplňuje dostatečně všechny podmínky k provozování podniku, se vystavuje riziku sankcí správních, případně je v nebezpečí vzniku trestní odpovědnosti – stane se potenciálně i zločincem. Velká společnost či její vedení raději za peníze společnosti kandidují do zákonodárního orgánu a stanou se členy vlády. Podmínky pro výkon provozování téhož podniku změní, či udělí svým společnostem příslušnou koncesi, daně si odpustí či je sníží právě pro odvětví, ve kterém podnikají.

7.0. Závěr

7.1. Mysl a demokracie

Ústava ČR ve svém článku 6 obsahuje ustanovení, že politická rozhodnutí vycházejí z vůle většiny vyjádřené svobodným hlasováním a že rozhodování většiny dbá ochrany menšin. Interpretujeme-li toto ustanovení s představou subjektů, které jsou od sebe navzájem izolovány a uzavřeny do svého individuálního světa, ovšem navzájem si rovny, poté hlavní interpretační důraz logicky dopadá na první část věty. Předpokládá se, že pokud se racionální subjekty ve většině na něčem shodnou, je legitimní, aby se jejich vůle na základě této shody naplnila. Jednak proto, aby nebyla válka – hlasování na půdě parlamentu či jiných politických orgánů je dle Eliase Canettiho obdobou války⁸⁴, jakousi nápodobou války. Je to hra na válku, která má neomezený počet bitev. Zatímco ve skutečné válce by strana, která prohrála, těžce nesla následky bitvy, při hlasování užívá poslanec své nedotknutelnosti – nemůže být za své hlasování jakkoli trestán ani jinak postihnout⁸⁵. Ochrana menšin proto může být nahlížena jako znak kultury, jako výsledek zkulturnění a duševně zvnitřnělé války, ve které bojovníci neumírají a nemusejí se bát nepříznivých následků, což zaručuje možnost svobodně vyjádřit svůj názor⁸⁶.

Canetti také připomíná, že není nic nebezpečnějšího, než vidět mezi živými v parlamentu i mrtvé. I vystavování poslanců postihům za jejich hlasování znamená vpouštět skutečnou smrt do života společnosti – a to i v případě omezování poslanců na osobní svobodě. Při omezení poslance na osobní svobodě se poslanec nemůže účastnit hlasování – a právě hlasování je dle Canettiho onen střet, nápodoba války. Při porušení pravidel nápodoby války, kdy vše je jen „jako“ se společnost vystavuje nebezpečí občanské války skutečné. Atmosféra vzniklá z takových aktů veřejné moci včetně cílených vyšetřování, zastrasování, zpochybňování legitimacy a oprávněnosti politických rozhodnutí, držení osob ve vyšetřovací vazbě, je způsobilá vyvolat i u dalších poslanců a politicky činných osob pocit, že se mají bát. Dle Canettiho smyslem parlamentního systému je, že se poslanec nemusí obávat budoucích následků za své hlasování, neboť strach může vyvolat reakci, že by se poslanec mohl rozhodovat jinak než svobodně – čímž by se zpochybnil smysl svobodných voleb. Pokud ale státní zástupce s velkým množstvím příslušníků policie např.

⁸⁴ Srov. CANETTI, Elias. *Masa a moc*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1512-9, str. 260.

⁸⁵ Ústava ČR, článek 27, odst. 1.

⁸⁶ Srov. CANETTI, Elias. *Masa a moc*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1512-9, str. 261n.

vstoupí do budovy parlamentu a začnou organizovat poslance, kam a kdy smí v budově chodit a jakým způsobem se mají pohybovat, je to průlomová situace, která může působit psychologicky i na ostatní. Jak lze v takovém případě hovořit o svobodném hlasování poslanců, když policie doprovází poslance až k řečnickému pultíku a dává všem ostatním najevo, že existuje síla, která nerespektuje nedotknutelnost poslanců a zákonodárního orgánu jakožto suveréna vzešlého ze svobodných voleb a která klidně obsadí budovu sněmovny a diktuje, co poslanci smějí a nesmějí?

Ustanovení článku 6 Ústavy lze však interpretovat jiným způsobem při užití intersubjektivního modelu mysli. Opět Canetti si všímá, jak „záhadným jako universálním jevem je masa, která se náhle vynoří tam, kde nebylo nic.“⁸⁷ Dle Canettiho se masa vytvoří i tam, kde dříve panovala oddělenost a strach z doteku. Oddělenost se v mase rozplyne a náhle je blízký dotyk, nahuštěnost mnoha osob v malém (i duševním) prostoru příjemná. Později masa, jako se záhadně objevila, i mizí.⁸⁸

Připustíme-li možnost masovosti a intersubjektivitu člověka, vyplyne nám z této možnosti i pochybnost o hodnotě většinového názoru. Samozřejmě stále platí, že většina je silnější a že lze předpokládat, že díky tomu by dokázala prosadit svou vůli v ozbrojeném střetu. To ovšem nepotvrzuje její hodnotu, pokud při politickém řešení není účastníkem množství subjektů, nýbrž jakoby subjekt jediný, masa lidí, který jen disponuje množstvím těl, avšak jedinou subjektivitou. Ochrana menšin pak mnohem výrazněji vystupuje jako ochrana budoucí či alespoň potenciální alternativy, a ochrana mnohosti subjektů. Mnohdy názor na okraji, ale přeci svobodný názor, může být jednak svobodnější, jednak i lidštější a vzácnější než masová většina bez tváře. Menšina se v tomto pojetí musí chránit, aby byla zachována možnost rozhovoru i možnost hlasování. Demokracie je v tomto pojetí především o ochraně menšin, tj. ochraně plurality a rovnosti myšlenek, přístupů k věci a názorů. Ty totiž mohou ve své výraznější jasnosti, určitosti a vyhraněnosti sloužit jako potenciální suveréni a subjekty více než nejasné obrysy subjektivity jednotlivých individuí, které se mohou posouvat tu více, tu méně na tu či onu stranu. Demokracie končí tam, kde začíná vláda jediného muže, a to i kdyby za ním stál celý lid. Množství názorů je faktor, který dokáže vymanit individuum ze společenského tlaku masy.

7.2. K fenoménu tzv. selhání demokracie

⁸⁷ Tamtéž str. 56.

⁸⁸ Tamtéž, str. 55 a 57.

Z napětí mezi faktickým stavem výkonu suverenity a stavem státu v právu zafixovaným lze vysvětlit fenomén tzv. selhání demokracie, při kterém občané buď volí své zástupce do zákonodárného orgánu, ale nakonec mají pocit, že ať už do orgánu volí kohokoli, změna, kterou očekávají, nenastala a nenastane, či už k volbám ani nejdou, neboť nevěří, že by volbami šlo cokoli změnit. Toto tzv. selhání demokracie spočívá na rezignaci na víru, že demos vládne či že by vládnout mohl.

Pokud suverenitu pojmem jako možnost, aby ve společnosti vládly ideje, ideologie či náboženství, pak jsou to tyto faktory, které mají ve společnosti nejvyšší moc. Vzniká teoretické napětí mezi státem, který je definován a omezen právem, tj. suverénem, který omezil svou suverenitu⁸⁹, a faktorem, který je způsobilý sám si nárokovat výkon suverenity. Toto napětí umožňuje vysvětlení, proč mohou mít občané pocit, že volby nemají smysl.

Lze říci, že při nedostatku idejí, mezi kterými lze volit, volby skutečně mohou působit tak, že smysl nemají. Naopak kdo dokáže uchopit a ovládat ideje, pro toho jsou volby víceméně formalitou. Ve struktuře, jak jsme ji právě nadefinovali, uchopení moci nespočívá ve vyhraných volbách, tj. v tom, že by se někdo stal formálním členem formálního subjektu, který formálně volby vyhrál. Uchopení moci spočívá v uchopení nejsilnějších idejí. Volby slouží jako nástroj mírového předání moci, ale samy volby ideje nevytvoří, ideje musí být vytvořeny či nalezeny občany. Pokud občané sami aktivně nehledají změnu a praktické postupy, legislativní činnost formálně ustanoveného orgánu nemůže být při snaze o vyvolání změn ve společnosti příliš účinná, a to právě z toho důvodu, že tento formální orgán, tj. parlament ve smyslu ústavodárce, formálně disponuje suverenitou, ovšem fakticky jí nedisponuje zcela.

7.3. Ambivalentní postavení práva ve společnosti

Při akcentaci Jungova modelu subjektivity, který se více než model Descartův blíží k pojetí intersubjektivního subjektu, tj. subjektu, který v sobě nalézá Druhého jako svůj

⁸⁹ HOBBS, Thomas. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9, str. 225. Hobbes zde uvádí, že je neslučitelné s povahou státu, aby „ten, kdo má suverénní moc, podléhal politickým zákonům“. Osobně se domnívám, že idea právního státu, tj. státu, kde veřejná moc je omezena zákony a musí se jimi řídit stejně jako občané je pro občany výhodná, neboť je pro ně chování státu předvídatelné, což je pro ně bezpečnější, neboť stát je nadán silou, která jinak může být použita proti nim. Na druhou stranu je ale potřeba počítat s tím, že když se stát omezí ve své suverenitě, tj. nevykonává ji celou, může být část, kterou nevykonává, uchvátna někým jiným, což nemusí být pro všechny občany taktéž výhodné, a předně tím zároveň vzniká napětí spočívající v pochybnosti, kdo je suverén.

zvláštní mod umožňující přesáhnout sám sebe, mnohem zřetelněji vystupuje díky ambivalentní povaze suveréna i ambivalentní povaha práva.

Právo totiž na jednu stranu působí jako prvek stabilizační, zabraňuje nespravedlnosti, jež by mohla vznikat z porušení pravidelnosti, trvalosti norem a vnitřní etiky práva jakožto předpokladu možnosti vlastního porozumění práva. Na druhou stranu nelze podcenit dynamickou stránku práva, tj. proměnu suveréna v důsledku změn psychologické a sociální struktury občanů.

Vzniká otázka, zda právo má ve společnosti stabilizační funkci, neboť chrání společnost před vpádem kolektivního nevědomí do společenských institucí, či je naopak pouze jeho bezděčným výsledkem. Tato otázka je důležitá pro každého adresáta norem, ale obzvláštní zodpovědnost za její zodpovězení spočívá na právních profesionálech, zákonodárcích, soudcích, advokátech, státních zástupcích a dalších právních profesích. Zodpovědět tuto otázku si musí každý z těchto právníků sám, neboť pro zodpovězení této otázky je důležité každé konkrétní aktuální sebepojetí každého subjektu, který se na vytváření práva podílí. Tím na sebe právníci berou značnou zodpovědnost při vědomí, že právo není jen mechanickým aplikováním zákonných ustanovení, ale způsob tvorby i interpretace práva má etický rozměr ovlivňující celou společnost.

7.4. Psychické zvnitřňování působení suveréna

Michel Foucault ve své knize *Dohlížet a trestat* rozebírá smysl trestů jako nutnost vytvořit psychologickou vazbu, jež by spojovala v mysli pachatele zločin nepříznivým následkem, který nutně a neodvratně nastane jako reakce veřejné moci. Tvorba těchto důmyslnějších vazeb mezi zločinem, resp. suverénem definovaným nežádoucím chováním a sankcí umožnila opustit původně velice přísné, tvrdé sankcionování v podobě fyzických trestů a přesunout se k sankcím jemnějším, např. vězení. V současné době se výrazným tempem rozvíjí užívání tzv. alternativních trestů – tresty domácího vězení, obecně prospěšných prací, peněžních trestů, což ukazuje, že došlo k dalšímu psychologickému zvnitřňování sankcí, tj. i působení veřejné moci, která sankcemi dodržování práva vyžaduje. Není už proto potřeba osoby, které nedodržují vůli suveréna, fyzicky trestat či jim hrozit fyzickou likvidací, ani není potřeba osoby přímo věznit v prostoru.

Systém alternativních trestů spíše představuje sankce v podobě jisté formy vnitřní psychické sankce, jakoby analogicky vnitřního psychického vězení, způsobení újmy na společenské úrovni, kdy je člověk zasažen stigmatem trestu. Mnohdy pro regulaci chování

osob stačí i pouhé doporučení orgánu státní správy bez sankce, či napomenutí či udělení drobné pokuty. Na základě tohoto trendu v omezování represe je možné předpovědět další potenciální tendenci vývoje v podobě dalšího omezování vnějšího, fyzického projevu donucení a jeho zvnitřnění do úrovně psychického života adresáta právních norem.

Tím se ovšem dostáváme zpět k naší původní otázce, zda by nemohlo existovat právo jen na základě pochopení a vnitřního přijetí právních norem. Lze uvažovat, že s postupným zvnitřňováním působení donucující veřejné moci směrem do subjektu mohou být časem stále hůře rozeznatelné rozdíly mezi vnitřním etickým přijetím právních norem a donucením k jejich dodržování ze strany veřejné moci. Tento trend ovšem ovlivní i samotnou podobu suveréna a veřejné moci, neboť některé orgány veřejné moci by se časem mohly stát nepotřebnými či začnou fungovat a působit jiným způsobem než doposud.

7.5. Sekulární stát

Sekulární stát stojí a vzniká na myšlence, že je efektivnější a pro všechny občany státu pohodlnější, aby náboženská pravidla neovlivňovala pravidla chodu státu, tj. i pravidla právní. Tento požadavek neutrality vyplývá z reflexe existence různých náboženství, z předpokladu, že k Bohu se lze ubírat různými cestami či že je možné v Boha nevěřit vůbec, případně že střet náboženství ve státě hrozí patovou situací, kdy žádná strana nemá naději na vítězství. V sekulárním státě se tato pravidla zároveň projevují i v podobě právních norem.

Tvrdit opak, že existuje jen jedno správné náboženství, jeden správný Bůh, či jedna správná nejvyšší hodnota, která se ovšem v rituálu zhmotňuje v určité konkrétní podobě, a v žádné jiné, a zároveň připouštět existenci jiných náboženství, povede dříve či později k válce.

Sekulární stát lze proto charakterizovat i pojmem odstup. Občané státu určité nejvyšší hodnoty neberou vážně a uvědomují si, že existují pro ně ještě prioritnější hodnoty – např. zachování mírového stavu mezi všemi občany.

Tento stav může efektivně fungovat, ovšem jen v situaci, kdy občané vnímají svůj odstup od soustavy nejvyšších hodnot či idejí ztělesněných v představě Boha jako prostředek o usilování o tyto nejvyšší ideály.

Společenská realita se však může vyvinout i do jiné situace – odstup od nejvyšších hodnot se využije jako prostředek k rezignaci na nejvyšší hodnoty.

První pozici – odstup jako prostředek k hledání nejvyšších hodnot – můžeme nazvat jako pozici vědomí si transcendence – stát a jeho právo je dočasná a aktuální domluva občanů, kterou všichni občané respektují, protože se domnívají či očekávají, že za tímto státním organismem existuje ještě vyšší a zajímavější oblast, kterou stojí za to hledat. Vychází z postoje, že nemá cenu vést války proti jiným lidem, protože válka s jiným člověkem nikoho k Bohu blíže nepřivede. Je to projev radosti z možnosti svobodně hledat a bádát. Dokud se svobodně a radostně bádá, do té doby má takový stát a jeho sekularizovaný právní systém šanci existovat. První pozice předpokládá transcendentní ideje, které přímo nejsou součástí právního řádu, ale adresáti právních norem jsou si těchto transcendentních idejí vědomi. Součástí těchto vůči právním normám transcendentním idejím může být i ateismus jakožto myšlenková soustava předpokládající neexistenci Boha, tj. ateismus jakožto výkon vědomí a důsledek strukturovaného myšlení. Do této kategorie můžeme zařadit i možnost, že si adresát norem učiní nejvyšší hodnotu ze sebe sama, z možnosti být svobodný a svobodně si bádát. I strukturované myšlení a argumentace, přes všechnu nedokonalost nebo možná díky ní, může působit analogicky jako provádění určitých náboženských rituálů *sui generis* – podstatné je, že lidské vědomí je touto činností „obsazeno“, tj. v důsledku těchto pochodů ve vědomí jiné pochody zůstávají ve sféře mimo vědomí.

Druhá pozice představuje z hlediska přístupu k právu přesahujícím hodnotám a idejím přístup netranscendentní. Adresáti norem v takovém modelu převážně považují za nejvyšší hodnoty zapracované do právního systému, tj. lze očekávat, že především hodnoty chráněné ústavními normami. Jiné hodnoty v oblasti transcendence adresáty právních norem nezajímají; lze taktéž hovořit o ateismu, ovšem pouze ve smyslu, že adresátům norem je lhostejné, zda nějaká vyšší soustava transcendentních norem existuje či neexistuje, či zda je či není Bůh.

Ze srovnání těchto dvou pozic můžeme predikovat problém práva týkající se jeho stability, vyplývající s přístupu adresátů norem k právním normám ve smyslu druhé pozice. Sekularizovaný stát reprezentovaný druhou pozicí se sice sám neváže na žádnou výlučnou ideologii, toto oddělení od ideologie si může v rámci své normativní struktury chránit a zároveň může chránit i možnost libovolného adresáta právních norem vyznávat libovolnou ideologii či náboženství vyjma těch, jež by byly způsobilé celý systém práva a jeho ochrany ohrozit či zrušit, ovšem v situaci, kdy většina adresátů norem nebude mít zájem

cokoli vyznávat či jakékoli transcendentní ideje hledat, ztratí ochrana různých vyznání, idejí a věr smysl.

Sekulární stát, jehož občané budou k ideologiím a vírám zcela lhostejní proto můžeme spíše považovat za stát, který je na cestě k nějaké nové formě totality. Nahlíženo očima Jungovy teorie jsou to archetypy jakožto psychické faktory, které rozpohybovávají vědomí. Vědomí proto nikdy nemůže být uchráněno před silami působícími z nevědomí, pokud samo nemá vyvinutý vědomý rámec, který by vpádům nevědomí do vědomí (který by se projevoval jako náhlá sympatie k nějaké ideologii či jako silné náboženské prožitky) mohl odporovat.

Viděno teorií Descartových subjektů, lze situaci vnímat takovým způsobem, že sekulární stát vznikl jako výsledek určité rovnosti sil myšlenkových proudů ve státě – pokud žádná síla nemá potenciál stát se silou dominantní, může občanům přijít rozumné zbytečně neválčit.

To, že žádný z myšlenkových proudů nepřeváží nad jinými, je dáno tím, že existují zájmy konkrétních občanů hájit si své konkrétní ideje, které vyznávají, a mocensky je chránit, tj. úmluvou občanů o sekulárním státu. Pokud však občanům na žádných takových idejích záležet nebude, může být veřejný prostor pro prezentaci a život idejí obsazen prvním přichozím ideologem.

Pro právní systém může být příchod takového ideologa osudný především při volbách do zákonodárního orgánu. Pokud občané při volbách nesledují ideologická pozadí a transcendentní ideje, případně kandidáti dávají otevřeně najevo, že o žádné ideje jim ani nejde, a slibují občanům místo celkových vizí vnitrosvětské, imanentní věci či postupy bez pozadí, do kterého je potřeba tyto postupy zasadit, nemohou se občané poté divit, že může docházet k výrazným posunům v ústavních normách či v jejich interpretaci a použití.

Tento druhý pohled, v němž jsme vynechali působení archetypů i ideu Boha, může působit věrohodně a je schopen funkčně vysvětlit, jak se stane, že se změní základní hodnoty a ideje nějakého státu díky volbám a změně zákonů. Nezodpovídá však tu zásadní otázku, co se stalo, že občanům najednou bylo jedno, jaké ideologie volí, či že došlo náhle k výraznému obratu občanů ve vnímání základních idejí či hodnot, a byli ochotni dosadit do zákonodárního orgánu osoby, které by byly v dřívější době v této funkci společensky nepřijatelné. Zde může být užití modelu intersubjektivního vědomí užitečné.

Seznam použité literatury

ANSELM z Canterbury. *Fides quaerens intellectum*. Praha: Kalich, 1990. ISBN 80-7017-156-1.

BIBLE, český ekumenický překlad.

BOGUSZAK, Jiří, ČAPEK, Jiří, GERLOCH, Aleš. *Teorie práva*. Praha: ASPI Publishing, 2004. ISBN 80-7357-030-0.

CANETTI, Elias. *Masa a moc*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1512-9.

ČEPELKA, Čestmír, ŠTURMA, Pavel. *Mezinárodní právo veřejné*. Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o., 2003. ISBN 80-86432-57-2.

DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-036-X.

DESCARTES, René. *Principy filosofie*. Praha: Filosofia – nakladatelství filosofického ústavu AV ČR, 1998. ISBN 80-7007-120-6.

DURKHEIM, Émile. *Sociologie a filosofie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998. ISBN 80-85850-57-5.

DURKHEIM, Émile. *Pravidla sociologické metody*. Praha: Orbis, 1926.

FOUCAULT, Michel. *Dějiny šílenství*. Praha: Lidové noviny, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin, 2000. ISBN 80-86019-96-9.

FULLER, Lon L. *Morálka práva*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-65-8.

GERLOCH, Aleš. *Teorie práva*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o., 2004. ISBN 80-86473-85-6.

HOBBS, Thomas. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9.

HUSSERL, Edmund. Formální a transcendentální logika. Praha: FILOSOFIA, 2007. ISBN 978-80-7007-250-9.

JELÍNEK, Jiří. Trestní právo hmotné. Praha: Leges, s.r.o., 2009. ISBN 978-80-87212-24-0.

JUNG, Carl Gustav. Výbor z díla II., Archetypy a nevědomí. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. ISBN 80-85880-16-4.

JUNG, Carl Gustav. Výbor z díla III. Osobnost a přenos. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. ISBN 80-85880-18-0.

JUNG, Carl Gustav. Výbor z díla IV., Obraz člověka a obraz Boha. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. ISBN 80-85880-23-7.

JUNG, Carl Gustav. Výbor z díla VII. Symbol a libido. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. ISBN 80-85880-35-0.

JUNG, Carl Gustav. Výbor z díla IX., Člověk a kultura. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2012. ISBN 978-80-85880-70-0.

KANT, Immanuel. Základy metafyziky mravů. Praha: Svoboda, 1990.

KROPÁČEK, Luboš. Duchovní cesty islámu. Islámské právo. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-821-5.

KUČERA, Zdeněk. Mezinárodní právo soukromé. Brno: Doplněk, 2008. ISBN 978-80-7239-231-5.

LÉVINAS, Emmanuel. Totalita a nekonečno. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8.

PAVLÍČEK, Václav. Ústavní právo a státověda. I. Díl. Obecná státověda. Praha: Linde Praha a.s., 1998. ISBN 80-7201-141-3.

POTMĚŠIL, Jan. Šaría. Úvod do islámského práva. Praha: Grada Publishing, a.s., 2012. ISBN 978-80-247-4379-0.

SUMMARY

The aim of this thesis is to approach law from the perspective of some psychological and social phenomena and factors expressing our self-experience.

When the psychological factor is changed, an adequate change of the law or its interpretation can be assumed. This can be considered as the evidence that the phenomena of law are linked to psychological and social phenomena.

The question of self-experience is instantiated to the question whether law is affected by our individualistic or collectivist self-experience. This thesis operates with mental models that are conceived as ideal types, which are approached philosophically rather than historically. René Descartes' model of mind was chosen as a model of individualistic experience. As a model of self-experience or collective self-image, Carl Gustav Jung's model of a subject was selected and supplemented with considerations of Émile Durkheim, Emmanuel Lévinas, Edmund Husserl and Elias Canetti.

The thesis assumes that psychic phenomena and their changes will be reflected in legal norms both in terms of their formation and in terms of enforcing their observance and in terms of their interpretation. Particular attention is paid to the question of who or what is the sovereign, as well as to the problem of closure of a so-called social contract (which can be considered as the de facto constitution and origin of law) with regards to the presented types of self-concept of a subject.

From the perspective of interpretation and rulemaking, the changes in relation to the transcendence and "the other" are manifested mainly in the Constitution and the Charter of Fundamental Rights and Freedoms in the provisions that the Czech Republic is based on democratic values and must not be bound either by an exclusive ideology or religion; and that policy decisions are based on the will of the majority expressed in a free vote provided such rule is limited by the principle that decisions of the majority shall ensure the protection of minorities. The author sees main contribution and objective of his thesis in partial explanation of the causes that can lead to a situation that the state with constitutionally enshrined principle of non-binding on the exclusive ideology or religion diverges from this principle. The thesis will also present some of the reasons why democracy lies rather in the majority decision with regard to the interests of minorities than just in the decision of the majority.

Anotace: Tato práce se zabývá vlivem pojetí subjektivity na další fenomény práva, tj. především na pojetí suveréna, který je oprávněn vydávat zákony, s přihlédnutím k otázce, jaký vliv bude mít změna těchto pojetí na vztah státu k ideologiím a náboženství. Jako východisko srovnání jsou v práci představeny a rozebrány modely individualistické mysli a intersubjektivního subjektu. Práce představuje některé základní tendence, které mohou tyto modely v pojetí práva vyvolat.

Annotation: This thesis examines the influence of various approaches to subjectivity on other phenomena of law, i.e. on the concept of the sovereign, who is entitled to legislate, with regard to the question what impact will the change of such approach have on the state's relations to ideologies and religions. As the basis of comparison the individualistic mind model and the intersubjective subject model are introduced and discussed. The thesis presents some basic trends that these models may bring to the interpretation of law.

Klíčová slova: subjekt, subjektivita, suverén, individualismus, kolektivismus, intersubjektivita, náboženství, ideologie, ideje, právo

Keywords: subject, subjectivity, the sovereign, individualism, collectivism, intersubjectivity, religion, ideology, ideas, law